ALEJANDRO DÍEZ MACHO M. S. C.

EL TARGUM

INTRODUCCIÓN A LAS TRADUCCIONES ARAMAICAS DE LA BIBLIA

ESTUDIO LEÍDO EN LA SALA DE ACTOS DE LA DELEGACIÓN EN BARCELONA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, EL DÍA 5 DE MAYO, EN LA SESIÓN SOLEMNE DEDICADA A SAN ISIDORO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
DELEGACIÓN DE BARCELONA

MCMLXXII

Depósito legal B. - 15.720 - 1972

Gráficas Marina, S. A. - Paseo de Carlos I, 149 - Barcelona - 13

1. — Qué son los Targumim

Una rama del árbol de la ciencia, escogida como símbolo por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, son los Estudios Targúmicos. A ellos se dedica la Escuela o Sección Targúmica, en estos últimos años llamada con largo nombre Sección Bíblica de la Escuela de Estudios árabes, hebraicos y aramaicos de la Institución Milá y Fontanals del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Habiéndoseme confiado este año el discurso de la festividad de San Isidoro, Patrono del Consejo, he pensado ser tema apropiado explicar en qué consisten los Targumim, su relación con los Midrašim, cuál es su lengua, cuál su antigüedad, cuál su importancia, cuál ha sido la aportación científica de la Escuela Targúmica de Barcelona en los veinte años largos que lleva de existencia.

La palabra «Targum» significa «traducción». En nuestra lengua, desde principios del s. XIV en que aparece, la palabra *trujamán* — derivada del árabe *turŷumān* — significa «traductor». El vocablo más usual actualmente, *truchimán*, derivado de la misma raíz árabe, pero a través del francés *trucheman*, significa igualmente «traductor». El mismo significado, el mismo origen árabe tiene otra forma española del vocablo, «dragomán», si bien la andadura de este término fue del árabe egipcio al griego, del griego al italiano, de esta lengua al castellano.[1] En nuestra lengua tene-

1. Cf. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la Lengua castellana*, vol. IV, Madrid, 1954, p. 616.

mos, pues, vocablos que derivan de la misma raíz y tienen análogo significado que «Targum».

El origen último de la voz «Targum» sería, según C. Rabin, el hittita *tarkummai*, explicar, traducir ; otros derivan la palabra, del acadio *targumānu*, de la raíz *ragāmu*, «llamar».[2]

Pero Targum no es una traducción cualquiera ; es una traducción de la Biblia hebrea a lengua aramea para uso litúrgico de la sinagoga.

La LXX no es, técnicamente hablando, un Targum, porque es traducción griega y no aramea, del texto hebreo bíblico. La versión cristianopalestinense del Antiguo Testamento tampoco es un Targum, porque es traducción al arameo partiendo de texto griego. A la Pešiṭta, traducción siríaca del A. y N. Testamento, no se la considera Targum, aunque el siríaco es arameo — arameo oriental como es el arameo del Targum de Onqelos —, pues si nos referimos a la Pešiṭta del N. Testamento, es traducción del griego y no del hebreo ; y si nos referimos a Pešiṭta de libros del Antiguo Testamento como Tobit, Judit, Baruc, Macabeos y Sabiduría, o a la Pešiṭta de las secciones deuterocanónicas de Daniel, son libros o capítulos traducidos al siríaco partiendo del griego. La traducción siríaca de los restantes libros del A. Testamento tampoco tiene consideración de Targum, y sin embargo todos o al menos algunos de ellos, como Re, Lam, Ecl y Cant, fueron traducidos al siríaco (arameo) partiendo del hebreo ; parece que el Pentateuco de la Pešiṭta debería llamarse Targum en la hipótesis de A. Baumstark, P. Kahle, C. Peters, M. Black y otros para quienes tal Pentateuco es un Targum palestino llevado a Adiabene y allí desvestido de paráfrasis y vestido del arameo oriental de la región (el Targum palestino es arameo occidental). Este traslado y cambio lingüístico habría ocurrido el año 36 de la era cristiana cuando Izates II y su hermana Helena se convirtieron al judaísmo. Dicha hipótesis ha recibido nuevo apoyo con el descubrimiento de Neofiti 1, mas no ha logrado asenso general. A. Sperber y diversos autores creen que el Pentateuco de la Pešiṭta se basa en otro Targum, a saber, en Onqelos. Pero siendo Onqelos un Targum lo mismo que el Targum palestinense, parecería que su conversión en Pešiṭta me-

2. Cf. *Orientalia*, 32, 1963, pp. 134 s. y Koehler-Baumgartner, *Lexicon in V.T. libros*, Leiden, 1958, p. 1040.

recería consideración de Targum. Dígase lo mismo de la Pešitta de Salmos y 1 Samuel que, según C. Peters, tienen origen en un Targum de Palestina.[3]

La razón de denegar a la Pešitta del A. Testamento, a pesar de todo lo dicho, consideración de Targum, es ser traducción para uso de cristianos ; los Targumim son traducciones de judíos para los judíos, para leearlas en sus sinagogas. La lengua de la Pešitta es un siríaco literario eclesiástico cristiano, un arameo que se formó en las Iglesias orientales en el s. IV, desplazando el siríaco antiguo, al que había sido traducida la mayor parte del A. Testamento, del que aún se pueden detectar diversas huellas.[4]

El influjo cristiano en la Pešitta se echa de ver también en su revisión, más o menos intensa según los libros, hecha según la LXX[5] : La LXX, que fue traducción de judíos para judíos, se convirtió ya desde el siglo I en la Biblia de los cristianos, aun de aquellos que procedían del judaísmo y que disponían de cabal conocimiento, como Pablo, Mateo, Lucas, etc., de las Escrituras hebreas. Tal cristianización enajenó la LXX (cf. TJ *Megillah* 71,3) del judaísmo, y de tal enajenación y desapego se resintieron las traducciones, como Pešitta, afectadas por la LXX.

En cambio, la traducción del Pentateuco hebreo al arameo de los samaritanos es un Targum. Nadie le niega tal nombre. José Ramón Díaz, uno de los buenos especialistas en Targum samaritano, doctorado en 1962 en la Universidad de Barcelona, por la edición crítica del Targum samaritano al Génesis, presentada como tesis, está empeñado desde hace años en editar el «Targum» samaritano.[6]

El Targum samaritano es versión estrictamente literal del texto

3. Cf. L. Leloir, *Pesitta* en *Enciclopedia de la Biblia* (ed. A. Díez Macho-S. Bartina), vol. V, 1965, cols. 1068 s : A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1,* I (Génesis), Madrid-Barcelona, 1968, pp. 78* ss. ; cf. C. Peters, «Peschittha und Targumim des Pentateuchs», *Le Muséon* 48, pp. 1-54.

4. Cf. Klaus Beyer, «Der Reichsaramäische Einschlag in der ältesten Syrischen Literatur», ZDMG, 116, 1966, pp. 252 ss ; A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1,* I, pp. 81* ss.

La relación de la Pešitta a Génesis y Éxodo está estudiada en la Introducción y notas (en hebreo) de Ch. Heller, *Peshitta in Hebrew Characters,* I Genesis, Berlín, 1927 ; II Exodus, Berlín, 1929.

5. Cf. L. Leloir, *art. cit.*, col. 1069.

6. Empezó a trabajar en la edición del Targum samaritano en 1952, pero la edición, muy avanzada, no ha entrado aún en prensa.

hebreo. Lo que significa que no es de esencia del Targum que sea versión «parafrástica», o ampliada. Con todo, la paráfrasis, la ampliación es el procedimiento corriente, casi una propiedad, de las versiones targúmicas, por lo que a menudo se define el Targum como traducción parafrástica de la Biblia, y esto aunque la traducción sea de hebreo a lengua distinta del arameo. En atención a sus paráfrasis, no es insólito, por ejemplo, denominar Targum a la LXX.[7]

Incluso, a veces, se considera la paráfrasis tan consustancial al Targum, que se llama Targum sin más a toda traducción parafrástica, aunque ni la versión sea al arameo, ni sea hecha sobre texto hebraico.[8]

Todo esto indica la importancia que tiene la paráfrasis en el Targum, aunque estrictamente hablando, no sea un elemento constitutivo.[9]

El Targum de Job de la cueva 11 de Qumrán, que probablemente pertenece al s. II a. C. — posterior a Daniel, anterior al *Apócrifo del Génesis* de Qumrán[10] — a pesar de su ordinario tenor literal y de no extenderse en largas paráfrasis y ampliaciones como los Targumim posteriores de Palestina, como el propio Targum de Job que ya conocíamos, no carece totalmente de paráfrasis. En las secciones poéticas «se toma la libertad de modificar ligeramente (el texto) para que el lector comprenda mejor lo que el

7. R. Le Déaut, «Les études targumiques. État de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancient Testament», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 44, 1968, p. 5, nota 2: «Pour éviter des confusions, signalons que, por les juifs, le Targum est d'abord un texte biblique lu, durant la liturgie, dans une langue de traduction. On l'entend souvent dans le sens de version plus ou moins paraphrastique: suivant les points de vue, on pourra donc affirmer ou nier que la Septante soit un Targum».

Ha estudiado el tenor targúmico y midrásico de la LXX D. W. Gooding. Véase un resumen de sus puntos de vista y su bibliografía sobre el tema en *Ms. Neophyti 1*, III (Levítico), Madrid-Barcelona, 1972, pp. 48* ss. Véase también L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, 1948, y los estudios anteriores de Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841, y *Über der Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

8. Véase sobre el particular A. Díez Macho, «El Targum en la liturgia de la Iglesia», *Apostolado sacerdotal*, 23, 1967, pp. 33-39.

9. Si fuera verdad «That every intelligent translation is in a sense a paraphrase» (*The New English Bible, The New Testament*, Oxford-Cambridge, 1961, Introduction, p. X), los Targumim serían, antes que ninguna otra traducción, paráfrasis.

10. Cf. J.P.M. Van der Ploeg, O.P., y A.S. Van der Woude, *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran*, Leiden, 1971, p. 7.

traductor cree entender».[11] Embellece el texto con palabras que no están en él y que no modifican el sentido ; «tiene también tendencia a racionalizar cuando le parece que las expresiones del texto no deben ser entendidas en su sentido literal».[12] Los editores de este Targum dan diversos ejemplos de tales substituciones que son recurso ordinario en las paráfrasis targúmicas.[13]

Otro Targum literal como el de Job, es Onqelos, versión aramaica del Pentateuco. Su literalidad no es tanto que impida la frecuente infiltración de paráfrasis, particularmente en pasajes poéticos, u obscuros. G. Vermes ha puesto de relieve la mucha *hagaddá* palestina atesorada en Onqelos[14] : ofrece como muestra doce ejemplos, pero pudiera presentar «varios centenares». J. W. Bowker ha puesto también en resalte la abundante *hagaddá* de Onqelos.[15] Por su parte, Moïse Ohana en la tesis doctoral defendida en la Universidad de Barcelona este mismo año, ha demostrado de manera convincente que Onqelos, a pesar del culto a la literalidad y concisión que le es propio, se aparta de la literalidad en los lugares obscuros que requieren clarificación, y que, cuando traduce literalmente, palabra por palabra, sabe escoger con tino y pericia de exegeta profesional, la voz aramea que dentro de la literalidad, refleja la explicación de las fuentes midrásicas. Así, por ejemplo, en Ex 21,12, donde el texto hebreo dice «el que golpea a un hombre y (de resultas) muere» (=homicidio involuntario, sin premeditación), Onqelos traduce «el que golpea a un humano y lo mata» (homicidio voluntario, premeditado), con lo que Onqelos, sin salirse aparentemente de la literalidad, convierte el homicidio involuntario en voluntario y se acomoda a la interpretación de la *Mekilta (ad loc)* y de otras fuentes rabínicas ; igualmente al traducir «un hombre» *(iš)* por «un humano» *(enaš)*, sin traicionar la literalidad, refleja la interpretación de la *Mekilta*, según la cual este versículo habla de golpear a hombre, mujer o menor : a

11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.*
13. Así en Job 38,7 las estrellas de la mañana al ser creadas, en vez de «cantar», «brillan» ; en Job 25,2 «el dominio y el *terror* están junto a Dios» se convierte en la traducción del Targum en «el dominio y la *grandeza* están junto a Dios» ; cf. *ibíd.*, p. 8.
14. G. Vermes, «Haggadah in the Onqelos Targum», JSS 8, 1963, pp. 159-169 ; cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, I, p. 99*.
15. J. W. Bowker, «Haggadah in the Targum Onqelos», JSS 12, 1967, pp. 51-65 ; *Ms. Neophyti 1*, I, pp. 99*-106*.

un humano. Ohana aduce ejemplos sin cuento como éste; con ellos prueba que Onqelos, sin apearse de la traducción literal, da con palabras arameas sabiamente elegidas el sentido de la halaká que encontramos en *Mekilta* o Mišná.

De lo dicho se infiere que hasta Targumim tan literales como el de Job de Qumrán y Onqelos traducen parafrásticamente: traducen e interpretan.

Para que la paráfrasis, tan connatural a los Targumim como acabamos de exponer, sea realmente targúmica y para que la composición que la integra sea un Targum, se precisa que acompañe y se subordine a la traducción del texto hebreo: la paráfrasis targúmica ha de ser resultado de «traducir». No toda traducción targúmica encuadra paráfrasis, pero toda paráfrasis targúmica se enmarca en una traducción. Los Targumim muy parafrásticos que llamamos palestinenses, contienen sinnúmero de versículos traducidos literalmente, sin ningún desliz parafrástico. Pero cuando los versículos contienen paráfrasis, ésta se ordena a «traducir» el denso sentido que según la concepción judía antigua se encontraba en el texto hebreo: el sentido histórico y el que tiene aquí y ahora. Por lo mismo, si la paráfrasis, la ampliación, la interpretación, está en una obra que no es traducción sistemática, capítulo por capítulo, versículo por versículo, de la Biblia hebrea o de alguna de sus partes, no hay Targum. La apoyatura de lo targúmico no es simplemente la Biblia; es la «traducción» de la Biblia. La «traducción» es la apoyatura y la intención de lo targúmico.

Recientemente se ha producido división de pareceres acerca de si el *Apócrifo del Génesis* de la cueva 1 de Qumrán es un Targum. Matthew Black,[16] su maestro P. Kahle en un principio, no en la segunda edición de su *The Cairo Geniza,*[17] y su discípulo G. J. Kuiper, O. Eissfeldt y otros[18] lo consideran o han considerado como Targum. Si únicamente nos fijamos en el capítulo 14 del *Apócrifo del Génesis,* parece efectivamente que es traducción targúmica seguida; en otros capítulos más bien parece un Midráš; al conjunto de la obra no le cuadra el apellido de Targum o de

16. Matthew Black, *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament,* New York, 1961, pp. 193 ss.; Idem, «The Recovery of the Language of Jesus», NTS 3, 1957, pp. 310-313.
17. Oxford, 1959, p. 198.
18. Cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyli 1,* I, pp. 96*.

Midráš. «Aunque depende del texto bíblico del Génesis — dice Fitzmyer[19] — y a veces presenta trazos de composición targúmica y midrásica, en realidad es una libre reelaboración de las historias del Génesis, una nueva narración de los relatos patriarcales (Lamek, Noé, Abram, etc.). Ciertamente está relacionado con composiciones literarias intertestamentarias como *Enoch, Jubileos,* los *Testamentos de los doce patriarcas,* etc. En todas estas obras cabe encontrar desenvolvimientos midrásicos y en alguna de ellas elementos targúmicos.» En conjunto el *Apócrifo del Génesis* no es una obra de traducción ; el punto de partida y la intención de sus paráfrasis no es la traducción. No es, pues, un Targum.

A veces la paráfrasis de ciertos Targumim es de tal envergadura y extensión, y es tan extrínseca al texto bíblico, que uno se pregunta si la composición es un Targum o un Midráš. En 1968 publicó A. Sperber su vol. IVA de «The Bible in Aramaic» titulándolo significativamente *The Hagiographa: Transition from Translation to Midrash.*[20] Los epígrafes del Índice de este volumen afirman expresamente que el Targum a Crónicas y a Rut es un Targum con «gradual inclusion of Midrashic Elements», que el Targum de Cantar, de Lamentaciones y Eclesiastés es «translation and Midrash completely fused together», y que el Targum de Ester es «a Misnomer for Midrash», un falso nombre («Targum») en vez de «Midráš». En el conciso Prólogo de la edición, Sperber declara de los Targumim que edita el vol. IVA, sin ambages, en general, sin especificaciones : «These texts are not Targum-texts but Midrash-texts in the disguise of Targum».[21] No les provee de aparato crítico — añade a continuación — porque no siente gusto ni tiene capacitación para editar textos de Midrash.

Puede, pues, ocurrir que una composición ofrezca la traducción del texto hebreo versículo por versículo con paráfrasis cuya intención no sea primordialmente «traducir» sino comentar el texto sagrado : el Targum ha pasado a Midráš.

El Targum Pseudojonatán, al que nadie niega el nombre de Targum, es un híbrido de Targum y Midráš. Acaba de ver la luz el libro de Gerard J. Kuiper, *The Pseudo-Jonathan Targum and*

19. J. A. Fitzmyer, S. J., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary,* 1.ª ed. Roma, 1966, p. 9 ; 2.ª ed. 1971, pp. 9-11.
20. Leiden, 1968.
21. *Ob. cit.,* p. VIII.

Its Relationship to Targum Onkelos,[22] en gran parte publicado previamente en artículos de la Revista *Augustinianum*. Todo el libro se ordena a probar que dicho Targum es un genuino Targum palestinense[23] y que Onqelos es posterior a él, que Onqelos depende también de un Targum palestinense.

Moïse Ohana ha puesto en claro en su excelente tesis doctoral que Pseudojonatán, por lo menos en el Éxodo, es un Targum palestinense en hagaddá y que en halaká no es nada más que un trasunto de Onqelos al que se acomoda y sigue, con la particularidad de añadir frecuentemente sobre la halaká de Onqelos la formulación más explícita o detallada del Midráš *Mekilta*. Pseudojonatán en hagaddá es un Targum palestino, en halaká es Onqelos más *Mekilta*.

2. — Targum y midráš

Acabamos de exponer que Targum es la traducción del sentido del texto hebreo al arameo para uso de la sinagoga, que la traducción puede ser estrictamente literal, que frecuentemente es parafrástica, que la paráfrasis es de muy diversa entidad según los Targumim, llegando en algunos casos a ser tanta y tan despegada de la traducción, que la composición merece llamarse Midráš más que Targum, comentario más que traducción. Decíamos al final que el Pseudojonatán es mezcla de Midráš y Targum.

De lo expuesto parece deducirse oposición, incompatibilidad, entre Targum y Midráš, que una misma composición no puede ser a la vez Targum y Midráš. Es un punto que necesita clarificación.

Efectivamente existe oposición entre Targum y Midráš si se entiende por la última denominación las obras de la literatura rabínica llamadas Midrašim — Midráš con mayúscula —: *Mekilta, Sifra, Sifre, Rabbot, Pesiqta, Tanḥuma,* etc. A ellas, sin duda,

22. En la Colección «Studia Ephemeridis *Augustinianum*», 9, Roma, 1972, 181 pp.

23. *Ob. cit.*, p. 106: «The above sixfold discussion of the evidence of the Bibl. verses (points 1-3) and the midrashic additions (points 4-6), has led us to conclude that PJ [= Pseudojonatan] is a strand of the Pal. Pent. tg. [= targum] tradition». «Its essential and predominant character is one of agreement with the extant Pal. Pent. tgg. [= targumim] and of difference from O [= Onqelos]; O is a redaction of the Pal. tgg., including PJ».

se refiere Sperber cuando llama, por ej., al Targum de Ester, Midráš y no Targum. Pero no existe incompatibilidad entre Targum y midráš con minúscula, entendiendo esta palabra en el significado de «hermenéutica del judaísmo antiguo», modo de interpretar los judíos antiguos la Biblia hebrea. Los Midrašim rabínicos — los Midrašim con mayúscula — son unas obras resultantes de tal tipo de exégesis. Se llaman, por antonomasia, Midrašim porque dan cita y acumulan, más que ninguna otra obra judía antigua o medieval, más que los mismos Targumim palestinenses, los más diversos y abundantes procedimientos del midráš. Tomado en este sentido, como método judío antiguo de dar el sentido de la Biblia, el midráš se encuentra en los Targumim. Las paráfrasis y añadidos de éstos son manifestaciones y resultados del midráš. En tal sentido el Targum es traducción e interpretación, traducción y midráš : no hay oposición entre ellos.

El método midrásico lo aplicaban los judíos siempre que se ocupaban de la Biblia : cuando la estudiaban en particular o en el *Bet ha-Midráš* — del que ya hay mención en Eclesiástico hebreo 51,23 —, cuando la traducían en la sinagoga (Targum), cuando en la sinagoga tras la lectura del texto hebreo y de su traducción (Targum), un rabino o persona calificada pronunciaba la *derašá* u homilía a los fieles, cuando los expertos redactaban comentarios a la Biblia ; incluso cuando se escribieron libros bíblicos recientes como Crónicas, o se redactaron o editaron tradiciones o libros más antiguos, o cuando se hizo la traducción LXX, o se escribieron los deuterocanónicos (como Sabiduría, Eclesiástico), o pseudoepigráficos como *Jubileos, Testamentos de los doce Patriarcas,* o los escritos sectarios de Qumrán *(Apócrifo del Génesis, Documento de Damasco, Pešarim),* o la literatura judía helenística (Aristóbulo, Carta de Aristeas, Filón, IV de Macabeos). En toda esta literatura de una u otra manera está presente el midráš.[24]

Los Targumim, lejos de oponerse al método midrásico, lo adoptan generosamente para sus paráfrasis. Según el cómputo de Etan

24. Cf. I. Heinemann, art. *Midráš* en *Enciclopedia bíblica* (en hebreo), IV, Jerusalén, 1962, cols. 697-701 ; véase también Grech, «Interprophetic Re-interpretation and Old Testament Eschatology», *Augustinianum,* 9, 1969, pp. 235-265 ; R. Le Déaut, «Les études targumiques. État de la recherche...», pp. 5-34 ; cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1,* II (Éxodo), pp. 15* ss. ; R. Le Déaut, «Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne : le targumisme», *Biblica,* 52, 1971, pp. 506 s., nota 3.

Levine, el Pseudojonatán tiene por encima de 400 elementos midrásicos en Génesis y más de 450 en Éxodo.[25] Por lo mismo no se puede tener cabal idea de lo que es un Targum sin disponer de ideas claras sobre la antigua hermenéutica judía, sobre el midráš.

¿Qué es esa hermenéutica judía?, ¿qué es el midráš?

Empecemos diciendo que es una manera de hacer exégesis en los antípodas de nuestra exégesis científica moderna. Ésta inquiere el sentido literal de la Biblia, lo que llamarían los exegetas judíos en la Edad Media, el sentido *pešaṭ*, el sentido que dio el hagiógrafo a sus palabras. Los sentidos alegóricos, acomodados, espirituales, etcétera, han caído en irreparable desprecio en la exégesis hodierna. A lo más se admite el sentido típico y desde hace una décadas el «sensus plenior» —sentidos que Dios puso, ignorándolos quizá el hagiógrafo, en sus palabras—.

Mas hasta el final de la época talmúdica, hasta la exégesis qaraíta de los discípulos de 'Anan ben David, el judaísmo no hizo gran diferencia entre *pešaṭ* y *deráš*, entre sentido literal y no literal: todo sentido deducido o deducible por vía de *deráš*, por «búsqueda», por «investigación», se entendía como *pešaṭ*, como un sentido sacado por los hombres (los *soferim*, los *daršanim*), pero puesto por Dios en la Biblia.

«Dios había puesto en ella sentido inagotable, 'setenta caras', sentido para todas las épocas y contextos culturales. *Daráš* significa "buscar": buscar a Dios en el A. Testamento, buscar el sentido de la palabra de Dios en la literatura rabínica y prerrabínica; midráš es el instrumento de la búsqueda de ese sentido perenne y siempre actual de la palabra de Dios.»[26]

«*Drš* empezó significando rastro, huella, pisada; pasó de ahí a significar rastrear, seguir la pista, para acabar en investigar, buscar, estudiar, encontrar. *Drš* no significa solamente buscar. De la etimología se deduce que *drš* se halla a medio camino entre buscar y encontrar. La acción del verbo se dirige siempre hacia un objeto que está presente o que se considera como presente, diferen-

25. Cf. Etan Levine, «Some Characteristics of Pseudo-Jonathan to Genesis», *Augustinianum*, 11, 1971, pp. 101 ss.; Idem., «A Study of Targum Pseudo-Jonathan to Exodus», *Sefarad*, 31, 1971, p. 32.

26. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, III (Levítico), pp. 34* s.

ciándose, bajo este aspecto de *bqš*, cuyo objeto está ausente.»[27] El midráš busca, pues, una riquísima vena de revelación, un ubérrimo sentido que Dios ha soterrado en la entraña de cada sección, de cada frase, de cada palabra, de cada letra de la Biblia.

Como se ve, la plenitud de sentido encerrado en la Biblia según le hermenéutica judía antigua, desborda todo lo que la hermenéutica científica hodierna concede en punto a plenitud o multiplicidad de sentidos bíblicos. No se trata solamente de que una expresión o palabra pueda a la vez tener, en la intención del hagiógrafo, dos sentidos diversos. Esto lo acepta la ciencia después de que David Yellin demostró en su trabajo sobre la Retórica de la Biblia, sobre la figura *mišneh ha-horaah*,[28] que existe tal doble sentido en más de treinta lugares del libro sagrado. Tampoco se trata de que un hagiógrafo, como San Juan,[29] muy a menudo pretenda dar dos sentidos a sus narraciones o palabras, o que determinados pasajes de la Biblia, o incluso que algún libro como el Cantar, tengan un «sensus plenior»[30]; la plenitud de sentido de la Biblia según el judaísmo antiguo desborda con mucho estos sentidos admitidos por todos o por muchos exegetas contemporáneos: es «el sentido de un libro que tiene sentido para todos los tiempos», para todas las circunstancias de la vida. Si está en la superficie, a flor de tierra, lo aprehende la exégesis *pešaṭ*; si está recóndito, lo capta la exégesis *deráš*, el midráš.[31] A medida que los *soferim* y

27. Olegario García de la Fuente, O.S.A., *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, Madrid, 1971, p. 20; Renée Bloch, «Ecriture et tradition dans le judaïsme», *Cahiers Sioniens*, 1954, p. 15; I. Heinemann, *art. cit.*, cols. 695-696.

28. D. Yellin, *Ketabim nibharim II: La Retórica en la Biblia y la Poesía hebrea en Sefarad*, (en hebreo), Jerusalén, 1939, pp. 86-106. Esta duplicidad de sentido intencionadamente buscada por el hagiógrafo se da en muchos más casos de los estudiados por Yellin, o por E. Koenig en su *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Litteratur*, pp. 10-12. En diversas publicaciones, particularmente en los comentarios a *La Sagrada Biblia*, ed. Codex, Buenos Aires-Madrid, 1963-65, me he referido a ese ornato retórico de la Biblia que se da también en el Nuevo Testamento, utilizando el nombre de la retórica árabe *istijdām*. Véase también la expresión aramea del doble sentido *tarté mašma'*.

29. Cf. A. Díez Macho, *Historia de la Salvación*, Madrid, 1968, pp. 17 ss.

30. Cf. Raymond E. Brown, *The sensus plenior of Sacred Scripture*, Baltimore, 1955.

31. Dice a este propósito Jacob Neusner, «History and Midrash», *Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 9, 1960, pp. 48 ss.: «The Bible itself made possible Midrashic elucidation. The very first word of God was light. The Talmud says, «Is not My word like fire, saith the Lord, and like a hammer which breaks the rock into pieces? (Jer 23, 29). Just as a hammer strikes the anvil and kindles clouds of sparks, so does the Scripture yield many meanings,

los *daršanim* — los primeros nombres que conocemos son los Šema'ya y Abṭalión, maestros de Hillel — fueron sacando por *deráš* nuevo sentido y jugo de la Biblia, ésta se conceptuó como suma de *pešaṭ* y *midráš*. Era palabra de Dios la *Torah bi-ketab*, la Ley escrita, pero también era palabra de Dios la *Torah šbe-'alpe*, la Ley oral, la interpretación dada al Pentateuco por los escribas. Por lo menos desde final del siglo II d. C., a las dos se las creía provenientes de revelación directa de Dios en el Sinaí: Dios habría comunicado en aquel monte la Ley y su interpretación.[32] Las dos constituían el sentido de la Escritura: la parte ya descubierta de el.

Lo mismo cabe decir de toda interpretación de la Biblia, aunque Dios no la hubiese revelado en el Sinaí, y por tanto, aunque no se hubiese transmitido por el sencillo trámite de la tradición oral: cualesquiera interpretaciones deducidas por la técnica del *deráš*, particularmente las aceptadas por los maestros de la Comunidad, formaban cuerpo con la Escritura: eran el sentido — parte del sentido — de la Palabra de Dios.

El Targum cuya función era transmitir al pueblo reunido en la sinagoga el sentido de la Escritura, no podía contentarse con traducir el sentido literal *(pešaṭ)*, había de impartir el sentido oculto, el *deráš*: había de ser traducción y midráš.[33]

as it is said, 'Once did God speak, but two things have I heard...' (Psalm 62,11)». The rabbis assumed that Torah was the indivisible, exhaustive account of the event of revelation at Sinai. It revealed some truth, and encompassed all truth. Hence it was their task to draw ont of the given text the widest possible range of religious insight. They did not need to distinguish between the obvious sense of words and the subtler secondary meanings words might hide. Plain sense (p'shat) is simply what was immediately apparent. Midrash was the level of meaning discovered by search (d'rash) by disciplined careful exegesis. The truth was one, but the rabbis came upon the part uncovered by Midrash with little more effort. (It is true that the rabbis did distinguish occasionally between a particularly imaginative Midrash of a verse and its plain sense, but this distintion meant far less to them than it does nowadays).»

32. *Pirqe Abot* 1, 1: «Moisés recibió la Torah [= escrita y oral] del Sinaí [= de Dios] y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas...»; cf. J. Jeremias, *New Testament Theology* I: *The Proclamation of Jesus*, Londres, 1971, p. 204 y nota 5.

33. Leopold Zunz dice en una obra clásica acerca de los Midrašim, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt a. M., 1892, reproducción en Hildesheim, 1966, pp. 75 s.: «El Targum Yerušalmi [= parte del Targum palestinense] tiene la misma relación con Onqelos que el Midraš con la versión literal: Onqelos sólo de vez en cuando es exegeta, el Yerušalmi sólo de vez en cuando es traductor; en este último el trabajo fundamental es el *deruš* [= *deraš*], en aquél el

Los procedimientos de la exégesis *deráš*, del midráš, apuntan ya en la Biblia hebrea, en la LXX, en la literatura deuterocanónica y pseudoepigráfica, en literatura helenística judía, en Qumrán; están desarrollados en los Targumim especialmente palestinenses, y se manifiestan con toda exuberancia en los llamados Midrašim.

Martin Mc Namara ha consagrado un capítulo de su último libro[34] a explicar cómo se formó la interpretación autoritativa de la Biblia una vez ésta poseyó texto fijo, que fue para el Pentateuco el tiempo de Esdras, y para los profetas, época posterior :[34]

El *deráš* utilizó las siete reglas *(middot)* de interpretación atribuidas a Rabbi Hillel (*ca.* 70 a.C. a 10 d.C.). Algunas parecen haber sido formuladas después de este rabino ; la mayor parte son anteriores a él.[35]

Un principio de exégesis dentro de la propia Biblia se encuentra en las glosas, inicialmente marginales, después incorporadas al texto. Las glosas se ordenan a eliminar dificultades sintácticas, léxicas (palabras oscuras o desconocidas), a registrar lecciones variantes ; llaman la atención sobre lugares paralelos, explican alu-

pešaṭ. El targumista del Yerušalmi no ha pretendido hacer haggada y menos un comentario, sino dar al público una obra que exponiendo la Escritura de conformidad con las ideas imperantes satisficiera tanto las exigencias de la halaká como las ampliaciones de la haggadá, y por tanto toda su obra es una 'freie Uebertragung mit theilweise vorherrschendem Midrasch'». Este texto minimiza en exceso el *deráš* de Onqelos y el *pešaṭ* del Targum palestinense, pero señala justamente el puesto del *deráš* en el Targum palestinense.

34. M. Mc Namara, *Targum and Testament*. Shannon, 1972, pp. 19-35.

35. Las siete reglas se mencionan en *Abot de Rabbi Natan* y en otros lugares de la literatura rabínica. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969, pp. 315 ss., las transcribe y explica y hace la historia de su atribución a Hillel. Son : 1) *Qal wa-ḥomer* (equivalente a nuestro «a minore ad majus» o «a fortiori» ; 2) *gezerá šawá* (analogía verbal) : las mismas palabras están en diversos versículos ; 3) *binyán ab mi-katub eḥad* (formación de una familia partiendo de un texto) : cuando la misma frase se encuentra en varios pasajes, una consideración encontrada en uno de ellos vale para todos los pasajes ; 4) *binyán ab mi-šené ketubim* (formación de una familia partiendo de dos textos) : con dos textos se hace un principio aplicable a otros pasajes ; 5) *kelal u-peraṭ* (lo general y lo particular) : hacer de una regla general una aplicación a caso particular en otro versículo ; o hacer de una regla particular un principio general ; 6) *ka-yoṣe bo be-maqom aḥer* (como está en otro lugar) : solucionar una dificultad de un texto por comparación con verso similar (no forzosamente de similitud verbal) ; 7) *Dabar ha-lamed me-'inyanó* (sentido fijado por el contexto). Las trece reglas hermenéuticas de R. Ismael son ampliación de estas siete. Hay referencias de reglas formuladas por R. 'Aqiba, rival de R. Ismael. Hay, además, las 32 reglas, tardías, atribuidas a R. Eliezer ben José ha-Gelilí. Véase el enunciado de todas estas reglas hermenéuticas en Hermann L. Strack, *Einleitung in den Talmud*[1], Munich, 1921, pp. 96-108 ; véase otra bibliografía en J. Bowker, *ob. cit.*, p. 318.

siones históricas, realzan el texto o lo mitigan, incorporan opiniones teológicas. Muchas e importantes son las glosas litúrgicas, que ha estudiado el Prof. Weingreen y ha clasificado en estos apartados: glosas explicativas, ampliatorias, variantes y masoréticas (glosas como las de la masora posterior).

Mac Namara prosigue: el *deráš* intrabíblico produce desarrollos midrásicos como los de Sabiduría, caps. 10-19, introduce en el texto, al reeditarlo o traducirlo, ideas teológicas de época posterior, tendencias antiantropomórficas de exculpación y de enaltecimiento de los personajes de la Biblia;[35*] actualiza algunos textos.

El *deráš* en los Midrašim hagáddicos ha sido estudiado con gran competencia por Ishac Heinemann en su libro *Darke ha-aggadah* (3.ª ed., Jerusalén 1970, en hebreo), Procedimientos de la haggadá, libro en el que también trata del *deráš* en la Biblia, en LXX, en Ben Sira, *Jubileos* y *Testamentos de los doce Patriarcas*, etc. (páginas 165 ss.). Heinemann divide la obra en tres libros: I: *Procedimientos de historiografía creadora* (pp. 15-95); II: *Procedimientos de filología creadora* (pp. 96-164); III: *Relación del deráš haggádico con el de la Biblia y el de otros escritos judíos antiguos.*

El libro de la historiografía creadora abarca nueve capítulos: en ellos desarrolla diversos temas como la tendencia del midráš a lo sensible, concreto y personal, a huir de lo abstracto, sistemático e impersonal; tendencia a fijar y completar detalles y cabos dejados sueltos o incompletos en la Biblia, a concretar la acción en un determinado tiempo, en un determinado espacio y en unos determinados protagonistas; a acortar distancias de espacio y de tiempo, con el riesgo de incurrir en anacronismos, con ánimo de acercar el futuro por medio de profecías en boca de personajes bíblicos; tendencia a los contrastes bruscos o a las matizaciones, a ligar unas partes de la Biblia con otras buscando armonía, eliminando contradicciones, subrayando analogías y paralelos; tendencia a valorar todos los pormenores de un relato, a innovar, a actualizar incluso en cuestiones de religión y moral dentro de la religión y moral de la Biblia. La tendencia más acusada del *deráš* es *actualizar* el sentido de la Biblia, deducir el sentido actual de la Palabra de Dios.

El libro II, los procedimientos de filología creadora, comprende

35*. Cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, III (Levítico), pp. 47*-51*.

seis capítulos. En el primero establece las bases de esta filología, que son: a) la interpretación de cada detalle del texto sagrado; b) la finalidad exclusivamente magisterial, directiva, de todos los pormenores del texto; c) el valor semántico independiente del contexto, que tienen las letras, palabras, versículos, capítulos y secciones de la Biblia.

En capítulos sucesivos se explica que las *consonantes* de las palabras bíblicas (de las vocales no se preocupan los *daršanim,* pues no están escritas) tienen, además del significado que les da la unión con otras, un significado propio, independiente, cuando se las considera solas o cuando se las une a consonantes no inmediatas, a letras separadas, pues la división actual de las palabras no obliga al exegeta.

Las *palabras,* igualmente que sus consonantes, aparte del sentido contextual, poseen sentido por sí solas o unidas a palabras de otros versículos; como consecuencia, los practicantes del *deráš,* unas veces debilitan el sentido *pešaṭ* que tiene la palabra en el contexto, dándole diverso sentido y sesgo, otras veces se desentienden por completo del sentido contextual; también ocurre que elaboran el sentido de una palabra saltando el versículo que la contiene y yendo a explicarla a un nuevo contexto; no siempre a versículo inmediato, sino a un versículo lejano que contiene la misma palabra. La extracción del jugo semántico de la palabra se opera, si es preciso, con procedimientos especiales, como sacar la etimología de los nombres propios, como dar a las palabras un significado tardío o etimológico y original o metafórico o tradicional o doble o el de una variante textual.[36]

La exégesis de las *frases* permite aislar una oración gramatical cualquiera, por diminuta que sea, de la frase entera como si fuesen entidades independientes; se la aísla del contexto inmediato, o se la integra en otro contexto; con estos procedimientos, por lo común, no sufre el sentido *pešaṭ,* simplemente se lo complementa.

36. I. Heinemann, *ob. cit.,* p. 129 señala que el *deráš* fundado en el valor semántico de las consonantes no contradice nunca al *pešaṭ*; es un simple añadido; en cambio, el *deráš* de las palabras aunque normalmente no se opone al *pešaṭ,* en algunos casos le es contrario: a) cuando los *daršanim* desconocen el significado real de la palabra en su contexto actual; b) cuando la halaká se opone al sentido *pešaṭ*; c) cuando hay que eliminar un antropomorfismo; d) o atenuar una expresión.

Finalmente, el *deráš* de *capítulos* o *secciones,* cuya exégesis no puede ser completa, según las ideas de los *daršanim,* si no se tiene en cuenta todo el capítulo, la sección, el libro, toda la Escritura. La Escritura en realidad es «un» libro. A pesar de todo — lo mismo ocurre en el *deráš* de letras, palabras u oraciones gramaticales — se interpretan capítulos o secciones con descuido del sentido total, recurriendo a contextos que no son el inmediato; ya se amplía, ya se restringe su significado, ya se recurre a la exégesis alegórica, aunque de otra manera y en distinta medida que Filón. Esta exégesis alegórica sólo en contados casos se opone a la exégesis *pešaṭ* (véase nota 36); de ordinario es un sentido sobreañadido.

Obviamente los procedimientos del midráš haggádico que son los que acabamos de exponer, son más libres que los del midráš halákico: tratándose de deducir normas legales (halaká), las reglas hermenéuticas, como las siete *middot* de que antes hemos hablado, se ajustan más al sentido común y al sentido real del texto. Pero tanto el midráš haggádico, como el halákico tienen como punto de arranque el texto bíblico. La Mišná se diferencia del midráš en que no vincula necesariamente al texto bíblico[37] las leyes, las normas jurídicas que constituyen su contenido.

El *deráš* de los Targumim no difiere sustancialmente del que se encuentra en la Biblia hebrea o en los Midrašim. Está más desarrollado que en la Biblia hebrea, más que en la LXX, menos que en los Midrašim. Con razón Renée Bloch y otros han considerado el Targum como puente entre Biblia y Midrašim.[38] Lo cual no implica que no se practicase el midráš antes del Targum oral o escrito, o que no existiese paralelamente al Targum. El *deráš* está ya en la Biblia, como hemos señalado. El Targum recoge elaboraciones midrásicas existentes, pero, además, fomenta y crea midráš ante la necesidad de transmitir al pueblo el sentido actual del libro sagrado.[39]

Los Targumim en los que el *deráš* tiene más presencia, son el Pseudojonatán, el Targum palestinense y de Hagiógrafos.

37. Cf. J. Bowker, *ob. cit.*, pp. 40 y 46.

38. Cf. R. Bloch, artículo *Midrash* en SDB, V, 1957; cf. M. Kasher en *Ms. Neophyti 1,* I (Génesis), pp. 66*-70*.

39. R. Le Déaut, «Un phénomène spontané...», p. 507: «dans la version elle même [= Targum], il y a déjà du *midrash*; c'est même là, sans doute, qu'il faut voir l'une des principales sources de développement de ce dernier».

En el Pseudojonatán se dan cita los procedimientos midrásicos de historiografía y filología creadoras. La historiografía creadora, que inventa y amplifica los relatos (cf. Ex 10,19 ; 9,27), se da en los Midrašim exegéticos y homiléticos ;[40] pero sobre todo se encuentra en los Midrašim narrativos, como es el Pseudojonatán, formando cuerpo con el texto bíblico, y es mucho más frecuente que el método de filología creadora.[41]

La historiografía creadora de Pseudojonatán, según E. Levine [42] se manifiesta principalmente en :[43]

a) aclarar la narración bíblica (Ex 14,20 ; 1,15 ; 2,13 ; 4,19 ; 6,9 ; 17,8) ;
b) hacerla interesante (Ex 12,42 ; 13,8 ; 15,3 ; 15,18) ;
c) rellenar lagunas (Ex 12,37 ; 2,1 ; 17,8) ;
d) armonizar textos contradictorios[44] (Ex 2,18 ; 6,25 ; 6,28 ; 12,40) ;
e) eliminar problemas doctrinales (Ex 2,12 ; 12,48 ; 17,2) ;
f) ilustrar afirmaciones abstractas (Ex 9,20 ; 10,29 ; 12,46 ; 15,18) ;
g) instruir (Ex 8,12 ; 12,2 ; 12,4 ; 12,10 ; 13,10 ; 15,3 ; 16,36 ; 18,20) ;
h) satisfacer la curiosidad (Ex 2,5 ; 4,2ss ; 7,11 ; 7,22 ; 8,12 ; 15,22) ;
i) estimular la esperanza y la confianza (Ex 1,19 ; 12,12 ; 12,42 ; 13,17 ; 14,14s ; 15,1 ; 15,3).

Otra de las manifestaciones del midráš en Pseudojonatán es la polémica anticristiana y contra judíos «sectarios» ;[45] según Hischel Revel,[46] contra 'ananitas y qaraítas, opinión que ni a Levine ni al

40 Son homiléticos *Pesiqta de Rab Kahana, Wa-Yiqra Rabba, Tanḥuma, Pesiqta Rabbati, Šemot Rabba, Be-Midbar Rabba, Debarim Rabba, Aggadat Berešit* ; son exegéticos, entre otros, *Berešit Rabba, Eka Rabbati* ; cf. H. L. Strack, *Einleitung...*, pp. 202-212.

41. Cf. Etan Levine, «*A Study...*», p. 35.

42. *Ibid*, pp. 35 s.

43. Cf. también A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, III (Levítico), pp. 36* ss.

44. Sin embargo, Pseudojonatán, obra de carácter ecléctico y compilatorio, ofrece haggadot contradictorias, como ha subrayado E. Levine, «Internal Contradictions in Targum Jonathan ben Uzziel to Genesis» *Augustinianum*, 9, 1969, pp. 118-119.

45. E. Levine, «Some Characteristics...», pp. 93-94.

46. H. Revel, «Targum Yonatan sobre la Tora» (en hebreo) en *Ner Ma'arabi*, Nueva York, 1925, pp. 77-122.

que escribe parece aceptable. La mayor preocupación del *deráš* en el Pseudojonatán es la eliminación de antropomorfismos y de toda posible objeción contra el sagrado texto, dos preocupaciones características del tiempo de Rabbi 'Aqiba (primera mitad del siglo II d. C.).[48]

El *deráš* antiantropomórfico es, como diremos, común a todos los Targumim.

Se manifiesta el *deráš* del Pseudojonatán en la teodicea o justificación de Dios probablemente contra las acusaciones de los marcionistas al Dios del A. Testamento; por eso en Ex 20,5, Pseudojonatán — y lo mismo el Targum Neofiti 1 — puntualizan que Dios recuerda la maldad de los padres malos en los hijos *rebeldes*; en Nu 14,18 vuelve a aparecer con idéntica intención el calificativo «rebeldes» que «justifica» el castigo que inflige Dios a los hijos: es castigo debido a su «rebeldía», no a ser hijos de padres malvados. Sin embargo, la *imitatio hominis* — el presentar a Dios con las virtudes de los hombres justos — no figura en Pseudojonatán, aunque es *deráš* corriente en los Midrašim.[49]

El midráš *halákico* (de tema legal) del Pseudojonatán combate la exégesis alegórica — pues con ella se justificaba la abolición de la Ley de Moisés —, integra con frecuencia preceptos legales de ley oral para prestigiarla ante el pueblo con la aureola de la ley escrita e introduce en la versión aramea prácticas legales del judaísmo. Capítulos enteros se ordenan a explicar la halaká al pueblo (cf. Ex 21-23 y 28). Como los Targumim tienen por finalidad hacer asequible el sentido actual de la Biblia al pueblo, cuando las discusiones rabínicas sobre una halaká no tienen una aplicación práctica, el Targum traduce literalmente *(pešaṭ)*, ignorando las discusiones.

El *deráš* halákico de Pseudojonatán pone de relieve, como el libro de Crónicas, el sacerdocio, su santidad (Ex 29,37; 30,29) así como la pureza ritual del pueblo (Ex 22,3; Gen 35,2; 49,1; Lev 20,7; 21,6; Deut 4,10), rasgo éste del judaísmo antiguo.[50]

Pasemos de un *deráš* concreto — el del Targum Pseudojona-

48. E. Levine, «Some Characteristics...», p. 95.

49. Cf. E. Levine, «Some Characteristics...», p. 95. En cambio, en Neofiti 1, Gn 35,9, hay una larga paráfrasis en la que Yahweh aparece practicando las obras de misericordia como un hombre justo.

50. E. Levine, «A Study...», p. 45.

tán — al targúmico en general. En los Targumim encontramos los procedimientos hermenéuticos de los Midrašim rabínicos que, siguiendo a I. Heinemann, hemos descrito, y los del Pseudojonatán que acabamos de resumir. «El targumismo — dice Le Déaut[51] — es midrásico por naturaleza ; lo que le caracteriza es la economía de medios que exige el respeto al texto y los límites que éste impone a la paráfrasis.»

Este autor señala los principales componentes del «targumismo», es decir, de la exégesis *deráš* de los Targumim :

1) Preocupación por hacer claro, inteligible, al pueblo el sentido del texto sacro, para lo cual, si es preciso, se intercalan notas aclaratorias en la trama del texto, se modifica la sintaxis, se trueca en interrogación una afirmación, se recurre al estilo directo, a la segunda persona, se suple el sujeto o el complemento gramatical, o todo un contexto cuando así lo reclama el sentido o *logos* del pasaje ; se interpretan las voces y expresiones oscuras, arcaicas, las que pueden ser equívocas o de dudosa ortodoxia ; se concreta el sentido de metáforas, alegorías, parábolas y comparaciones.[52]

2) Tendencia a glosas explicativas : la paloma soltada por Moisés estaba «domesticada» (Gen 8,8), la cisterna donde fue arrojado José albergaba serpientes y escorpiones (Gen 37,24). Las glosas son a veces explicitaciones de un sentido sobreentendido (Onqelos, Gen 19,15 : Los ángeles dicen a Lot : toma a tus dos hijas que son *fieles*), a veces son respuestas a interrogantes que plantea el texto ; a menudo se explicita el sentido acudiendo a lugares realmente paralelos o considerados tales por la sola presencia de idéntico léxico. Las glosas dan números exactos, fechas concretas, onomástica actual, sacan a seres sin nombre del anonimato y les bautizan con nombres bíblicos bien sonoros y conocidos, sin detenerse en anacronismos como cuando identifican a Melkisedeq con Sem, a Balaam con Labán, etc. ; por último, integran en el texto oraciones, discursos, relatos porque parecen materia implícita en el texto.[53]

3) Exégesis popular : Como el Targum habla al pueblo, su

51. R. Le Déaut, «Un phénomène spontané», p. 509.
52. *Ibíd.*, pp. 510-512.
53. *Ibíd.*, p. 513-516. Respecto a la inserción de discursos en la Biblia y en la literatura clásica grecorromana, cf. Marco Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia*, Brescia, 1969, pp. 45-57.

deráš tiene estilo de exégesis popular: gusta de la exageración como cuando dicen Pseudojonatán y Neofiti I (margen) que las codornices (del desierto del Sinaí, Nu 11,31) volaban a una altura de dos codos, de modo que los israelitas no tenían que molestarse para atraparlas;[54] tiene preferencia por los trazos realistas y hasta truculentos;[55] se fija en detalles insignificantes sacándoles sentido como hacía la Escuela exegética de Rabbi 'Aqiba.[56]

4) Eliminación de contradicciones, aun a costa del sentido obvio y literal: para resolver la dificultad que Enós haya invocado el nombre de Yahweh (Gen 4,26), siendo así que el tetragrama no será revelado más que en Ex 3 (cf. 6,3), Neofiti 1 da al verbo hebreo *hwḥl* dos sentidos: el que le corresponde, «empezar» (raíz *yḥl*), y el parafrástico «profanar» (raíz *ḥll*), con lo que el versículo traduce «comenzar» y «profanar», pero en sentido contrario al literal: «Entonces los hijos de los hombres *comenzaron (hwḥal)* a fabricarse ídolos (=profanar, *hwḥal*) y a llamarlos con el nombre del Memra de Yahweh». Como Dios había prometido acompañar a los Israelitas en el desierto, Ex 33,3 hebreo, «Yo no subiré en medio de ti», cambia en sentido contrario en Onqelos: «No retiraré mi Šekiná de en medio de vosotros» (=os acompañaré); lo mismo traduce, al parecer, Neofiti 1.[57]

54. La tendencia a la hipérbole se encuentra en la Biblia: los soldados del rey Asá, de Judá, derrotaron el ejército del etíope Zéraḥ, de un millón de hombres, «de los que no quedó uno solo» (2 Cr 14,7-17). David preparó para el Templo cien mil talentos de oro, un millón de talentos de plata, tanto cobre y hierro que no se podía pesar (1 Cr 22,14). En el reinado de Salomón, la plata abundaba en Jerusalén como las piedras (1 Re 10,27); Salomón tenía setecientas mujeres y trescientas concubinas (1 Re 11,3), etc. Cf. M. Adinolfi, *ob. cit.*, pp. 29-31, donde brinda también ejemplos de la literatura clásica. Acerca de la hipérbole bíblica mayor o del todo punto imposible — la que llaman los retóricos árabes *al-gulww*, los judíos *hafrazá* — y acerca de la hipérbole más moderada — en árabe *al-igrāq*, en hebreo *hagzamá* — véase mi trabajo «Paralelismo, enumeración, expolición, asteísmo, hipérbole, incepción y transición», *Sefarad*, 10, 1950, pp. 153-156; cf. *Hullin* 90b; Maimónides, *Moreh ha-nebukim* 2,29. Tanto una como otra hipérbole son modos de expresarse que salen del campo de lo posible y entran en la esfera de lo imposible: son *lašon habai*, lenguaje hiperbólico, muy presente en los profetas y libros históricos de la Biblia, en la literatura árabe, u oriental en general, máxime en la literatura popular.

55. 2 Macabeos, que es historia escrita en estilo patético, para mover, impresionar, echa mano sobre todo de descripciones de un realismo que roza con lo macabro (3,14-22). Como el Targum, 2 Macabeos hincha las cifras y fuerza la nota milagrosa; cf. M. Adinolfi, *ob. cit.*, pp. 71-73.

56. R. Le Déaut, *Ibíd.*, pp. 516 ss.

57. *Ibíd.*, p. 517; *Ms. Neophyti 1*, III (Levítico), p. 33*.

5) Combinación de dos postulados — que la Biblia es una, «no tiene antes ni después» (*Mekilta* Ex 15,2) y que todo en ella tiene sentido —, de donde procede, en Targum y Midrašim, el explicar lo presente por el pasado y por el futuro, desprender un texto de su contexto histórico, relacionarlo con contexto diferente con el que no está ligado.[58]

6) Actualización de datos históricos y geográficos ;[59] reflejo de las ideas de la época y del medio ambiente del traductor, más que de sus ideas personales ; paráfrasis exhortatorias y moralizantes, que recuerdan la íntima conexión que probablemente tuvieron en un principio Targum y *derašá* u homilía.[60] El Targum Neofiti 1, por ej., frecuentemente empieza por esta frase exhortatoria «Pueblo mío, hijos de Israel» ; el tema de premios o castigos salta repetidamente a las páginas del Targum.[61]

Respecto a las ideas reflejadas en el *deráš* targúmico conviene añadir que según Ch. Albeck[62] las ideas de los Targumim divergentes o contrarias a la interpretación común, serían opiniones personales del targumista : discrepancias que se han permitido siempre en el judaísmo, que se dan particularmente en los exegetas judíos del medioevo. Pero esta opinión no nos parece aceptable. No desconoce Albeck que los traductores del Targum, que podían incluso ser menores, eran hombres desprovistos de autoridad doctrinal, incapaces de hacer autoridad. El *meturgemán* o traductor no era como el *tanna* acompañante del predicador de la homilía que era una enciclopedia viviente de halaká. El traductor, como también ha puesto en claro Moïse Ohana, era simple transmisor de las interpretaciones receptas en el *Bet ha-Midráš* y en la sinagoga. Lo cual tiene importancia a la hora de datar sus traducciones anti-

58. *Ibíd.*, pp. 518 s.

59. Así la geografía de Neofiti 1 correspondería a la geografía de época romana, cf. A. Díez Macho, *Neophyti 1*, I (Génesis), pp. 72* s.

60. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of Christianity*, Cambridge, 1927, I, p. 304.

61. R. Le Déaut, *Ibíd.*, pp. 519-521.

62. Ch. Albeck, «Halaká apócrifa en los Targumim palestinenses y en la haggadá», *Sefer ha-Yobel le-Dr. Binyamin Menaše Lewin*, Jerusalén, 1940, pp. 92-104. Este artículo va dirigido a impugnar el postulado de A. Geiger y P. Kahle : «lo que es antimísnico es premísnico». Cf. p. 88 y nota 191.

mísnicas: revelan un estadio de la tradición judaica anterior al reflejado en la Mišná.[63]

Es un anacronismo — dice Ohana — comparar la exégesis judía medieval, preocupada por distinguir el sentido *pešaṭ* del *deráš*, con la exégesis de los traductores del Targum, ignaros de tal distinción de sentidos: «Un targumisme important — en palabras de Le Déaut [64]— consiste à inclure dans la traduction l'interpretation traditionnelle. La Bible était reçue et transmise avec une exégèse dont elle paraissait inséparable.» «Ainsi le targumisme consistera à inclure dans l'exégèse une partie au moins de l'aggadah traditionnelle» (p. 523).

7) Influjo de la *haftarah* (lectura de los profetas) en la versión targúmica que la precedía, influjo también del contexto litúrgico, vg. de la festividad en que se leía tal o cual parte del Targum.[65] Desgraciadamente sabemos pocas noticias ciertas respecto a correspondencia de lecturas proféticas con lecturas del Pentateuco. Parece asegurado que éste se leía y traducía al arameo en lectura continuada los sábados ya en el siglo primero de la Era cristiana, y que le seguía una lectura o *haftará* de profetas (cf. Luc 4,16-21). Parece igualmente cierto que determinados sábados, como los cuatro del mes de Adar, y los días festivos mayores, incluido *Kippurim*, tenían por este tiempo, y aun anteriormente, lecturas fijas para el Pentateuco; mas las lecturas proféticas por entonces y unos siglos después, parecen haber sido dejadas al arbitrio del lector o predicador de la homilía, o del jefe de la sinagoga.[66] Por lo cual es muy difícil relacionar desde fuera, prescindiendo del contenido del Targum, la versión targúmica del Pentateuco con las ideas de la concomitante sección hebrea y aramea de los Profetas.

Estos son los componentes del «targumismo», del modo de traducir los Targumim. Como se ve, son los mismos procedimien-

63. Cf. A. Díez Macho, «The Recently Discovered Palestinian Targum; Its Antiquity, and its Relationship with Other Targums», *Suppl. VT* 7, 1960, pp. 223-225.

64. *Ibíd.*, p. 522.

65. *Ibíd.*, p. 522.

66. Cf. M. Mc Namara, *Targum and Testament*, cap. III (Scripture readings; Fixed readings; Palestinian cycle of Scripture readings), pp. 42-47.

tos, y las mismas tendencias que hemos visto en el Midrašim o en el Pseudojonatán.[67]

Ilustremos el midráš de los Targumim con unos ejemplos del Targum Neofiti 1 a los primeros capítulos del Génesis :[68]

Gn 1,1 N : *mlqdmyn* («en un principio») y no *mlqdmyt'* («en *el* principio») porque se quiere expresar tiempo indeterminado, no el principio absoluto de la creación, dado que para el judaísmo la *Torá,* la gehenna, el trono de gloria, el templo, el nombre del Mesías, la penitencia, etc., fueron creados antes de los cielos y la tierra. No se emplea *qdm* porque puede significar tiempo («antes») o espacio («oriente») (cf. Grossfeld, p. 10) : *concreción, armonización.*

(Memra de) Yahweh y no Elaha (=Elohim) : Porque los Targumim evitan la palabra Elohim que suena a plural (p. 13) : evitan *ambigüedades.*

Gn 1,2 N : *doble traducción: thy' w-bhy'* (trad. literal) y *w-ṣdy...w-rqyn'* (trad. de O con paráfrasis) (p. 15).

Gn 1,5 N : *'ymm',* siempre que se trata de día en contraposición a noche (menos en la expresión «40 días y 40 noches») ; si el día incluye la noche, se usa *yom.* Probablemente el origen es el hebreo *yomam* que siempre se traduce por *'ymm'* (p. 18) : *concreción, precisión.*

Yom qadmai («día *primero*») contra TM *(yom eḥad:* día *uno)* y contra O, Ps, Peš y contra la interpretación rabínica de R. Yudán de *Berešit Rabbá* 3,8, p. 24 por *analogía* con los demás días (p. 19).

Gn 1,6 N y demás versiones arameas *bi-meṣi'ut* («en la mitad») : para indicar que el firmamento estaba exactamente a mitad distancia entre las aguas superiores e inferiores ; o sea, *concreción, determinación* (p. 20).

Gn 1,17 N : *W-šwy* («y puso») : en hebreo *wa-yitten* puede significar «y puso», «y entregó», «y dio» ; el TargPal precisa el sentido *evitando ambigüedades* (p. 30).

67. No se olvida Le Déaut (p. 523) de recordar que el *Meturgemán* ni utiliza ni conoce nada que se parezca a crítica textual o literaria ; no sabe de fuentes, de dobles, etc.

68. Reproducimos aquí parte de los ejemplos publicados en nuestra edición del *Ms. Neophyti 1,* III (Levítico, pp. 30*-33*) ; proceden de la tesis doctoral de Bernard Grossfeld sobre los 25 caps. primeros de este Targum, tesis defendida en la Universidad John Hopkins. Agradecemos al autor la autorización para publicarlos.

Gn 1,21 N (solo) añade «dos» : *precisión.*

Gn 1,26 N : *bar naš* («hombre») como especie, no Adam que se reserva para el individuo : *precisión.*

bi-demutan («a nuestra semejanza») : para salvar la espiritualidad de Dios no traduce literalmente *be-ṣalmenu* («a nuestra imagen»).

Gn 2,1 N : *bryt:* se añade esta palabras pues es una frase hecha *bryt šmy' w-'ar'a* en el rabinismo (p. 41) : *analogía.*

Gn 2,2 N : «Y hubo descanso y quietud delante de Él» ; en lugar de decir «y descansó Dios», para *evitar un antropomorfismo.*

Gn 2,4 N : antepone *yeḥus* a *toledot* mecánicamente, porque cuando *toledot* significa genealogía humana se antepone tal palabra ; aquí sobra (p. 43) : *analogía.*

Gn 2,5 N : de las 46 veces que aparece *śadeh* en Gn, el TargPal traduce 20 veces por *ape bera* y 20 por *ḥql'* y 5 en sentido de *tḥwm;* sólo el TargPal — no Ps ni O — emplean *ape bera* («campo abierto»), reservando *ḥql'* para un determinado campo o para campo fronterizo (pp. 44s) : *precisión.*

Gn 2,7 N traduce *bara, yaṣar, 'aśah* cuando se trata de acto creativo de Dios por *br'* (p. 47) : *precisión.*

Gn 2,9 N : no contento con decir *be-gw* (trad. de *b-tok,* «dentro»), añade *precisando bi-mṣi'ut,* «en medio» (del Edén) (p. 49).

Gn 2,11 N traduce Ḥawilá por India : *actualización geográfica.*

Gn 2,14 N añade el calificativo «grande» al río Éufrates tomando el adjetivo de Gn 15,18 ; Dt 1,7 ; Jos 1,4 (p. 53) : *analogía.*

Gn 2,15 N (texto) traduce *ašri* («asentó», «hizo habitar», «hizo descansar») un *hif'il hēniaḥ, yāniaḥ:* M traduce con *'ṣn'* (colocó) un *hif'il hinniaḥ, yanniaḥ;* es decir, N y M traducen una *lectura distinta* (pp. 54s.).

Gn 2,15 N da una *traducción moralizante:* «Para dar culto según (*o* : trabajar en) la Ley y para guardar los mandamientos», del TM «para trabajarlo y guardarlo» (p. 55).

Gn 3,5 N : «pues es manifiesto y conocido delante Yahweh» : expresión *antiantropomórfica* en vez de «Dios sabe».

Gn 3,9 N, M en vez de traducir «¿ dónde estás = *'ayyekka ?*», que podría interpretarse como ignorancia de Dios, traducen «¿ cómo así = *'ekah ?*», haciendo una paráfrasis sobre la omnisciencia de Dios y añade : «¿ Cómo piensas tú que no será conocido delante de

Mí el lugar en medio del cual estás? ¿Dónde está el mandamiento que te ordené?» : *elimina una objeción.*

Gn 3,19 N: por *asociación de ideas* la traducción literal «al polvo *volverás*» *(tašub)* suscita la idea «del polvo volverás», es decir, la resurrección de los muertos de que habla el v.

Gn 3,21 N, Ps y O traducen un *doble texto hebreo 'wr* (luz), texto de R. Meir, y *'wr* (piel); la primera palabra por «vestidos de gloria», la segunda por «piel de su carne»; es una versión doble; cf. *Neophyti 1,* I, p. 100*.

Gn 3,24 N traduce *doblemente mi-qedem* de TM: «desde un principio», «al oriente» del jardín de Edén (p. 87).

Gn 4,8 N añade una frase que parece faltar en TM: «ven y salgamos los dos al campo», frase recuperada también en Ps, Peš, LXX, Vulg. S, Etiop y Filón (*De Migratione Abr.,* 13 y *Quod deterius potiori insidiari soleat* 1,10-11,14) (p. 99): o traducción de texto distinto o *ampliación.*

Gn 4,13 N traduce *nś'* (perdonar y soportar) de manera que en la paráfrasis figuren estos *dos sentidos* (p. 103).

Gn 4,16 N traduce frecuentemente topónimos, como aquí *Nod,* por *nombres comunes*; aquí: «(en la tierra) desterrado y vagabundo» en vez de «(en la tierra) de Nod» (p. 107).

Gn 4,17 N cambia una frase interrogativa (así lee N el TM) en aseverativa negativa: es proceso corriente en TargPal (páginas 100s.).

Gn 4,26 N traduce *hwḥl* de TM leyendo este verbo de *dos maneras:* «empezar» *(yḥl)* y «profanar» *(ḥll)* (p. 113): *solución de una objeción.*

Gn 5,24 N, M dicen que Ḥanok expiró *('itnegid)/murió (myt)* contra los que defendían su asunción al cielo y su transformación en ángel: interpretación *polémica* común al rabinismo y a Filón (p. 119).

Gn 6,2 N traduce *našim* de TM (mujeres) por *anašim* (hombres) lo que puede entenderse de la homosexualidad («tomaron hombres»; cf. *Berešit Rabbá* 26,5, p. 248) o de que «los hombres (sujeto) tomaron», lo que implicaría cambio de objeto por sujeto. Pero probablemente hay que traducir «mujeres» con una alusión a «hombres»: *doble sentido* (cf. p. 124).

Gn 6,6 N *evita el antropopatismo* «y se entristeció (Dios)» de

TM con doble versión: «y discutió» (leyendo *'ryq* por *'dyyn;* o «se examinó» leyendo *'dyq*) y «se apaciguó» (p. 129).

Gn 6,8 Grossfeld (pp. 130ss.) aduce la documentación rabínica confirmando que Noé «no» (extraña adición de N) era justo, *Berešit Rabbá* 28,9, p. 267, etc. Cf. *Neophyti 1,* II, p. 19*: *sentido contrario al texto por razones teológicas.*

Gn 7,14 N ofrece *doble traducción* en «todo lo que aletea y todo lo que vuela».

Gn 8,10 N lee *wa-yāḥel* (y *wa-yiyāḥel* de v. 12) como verbo *ḥll* (y empezó). Ps y O leen *ḥwl/yḥl* (y esperó) (p. 159): *diversa lectura* del texto.[69].

Resumiendo, para tener ideas claras y distintas de lo que es un Targum, es preciso relacionarlo con la técnica del midráš. Hemos dicho que el Targum se diferencia de las obras rabínicas denominadas Midrašim, que el Targum es versión parafrástica, que la paráfrasis es midrásica, es decir, se hace por el procedimiento exegético judío llamado *deráš* o midráš, que este procedimiento asoma o está presente en todas las obras del judaísmo antiguo de tema bíblico, que está presente, por antonomasia en los llamados Midrašim rabínicos, que está abundantemente representado en los Targumim, particularmente palestinos y en los Targumim a Profetas poste-

69. Y. Komlòs ha escrito varios opúsculos y muchos artículos sobre temas de halaká y haggadá en los Targumim, en Onqelos, en los Targumim palestinenses, en el Targum Jonatán a los Profetas: vg., El Targum al paso del Mar de los Juncos, El tema de la retribución en el Targum, Características del Targum de Onqelos (tendencia a ensalzar a los patriarcas y antepasados de Israel aun sacrificando el *pešaṭ* del texto), Características del Targum de Malaquías, El método targúmico de Eclesiastés, El Targum de los diez Mandamientos, La haggadá de la bendición de Jacob (Gén 49), Procedimientos exegéticos del Targum del Eclesiastés, Exégesis del Targum de Isaías, Explanaciones etimológicas del Targum de Isaías, Explanaciones etimológicas del Targum del libro de Samuel, Características del Targum de Onqelos, Procedimientos exegéticos del Targum de Isaías, El Targum de Jeremías. Como se ve, la contribución de Komlòs es indispensable para conocer el *deráš* de los Targumim. Véase la bibliografía completa de este autor con las referencias exactas en *Ms. Neophyti 1,* III, p. 16*

Acerca de la hermenéutica de Qumrán, véase G. Vermes, «The Qumran Interpretation of Scripture in Its Historical Setting», *The Annual of Leeds University Oriental Society,* vol. 6, 1966-1968, pp. 85-96, y la bibliografía allí citada, p. 95, nota 2. De este mismo autor véase «Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis», en *The Cambridge History of the Bible,* I, Cambridge 1970, pp. 199-231.

Sobre el Midráš como género literario, véase Addison G. Wright, S. S., *The Literary Genre Midrash,* Staten Island, N. York, 1967, 164 pp., y la reseña crítica de R. Le Déaut, «A propos d'une définition du midrash», *Biblica,* 50, 1969, pp. 395-413, y su traducción inglesa (con una Introducción) en *Interpretation,* 25, 1971, pp. 259-282.

riores y en los Hagiógrafos — en éstos sobre todo— ; hemos expuesto en qué consiste la exégesis *deráš* — el midráš —, la diferencia, tardía, de *pešaṭ,* o sentido literal, y *deráš;* dijimos que la exégesis *deráš* busca extraer de la Biblia su sentido oculto para mantenerla siempre en forma viva y actual, que el sentido oculto encerrado por Dios en la Biblia es inagotable, que no se circunscribe al doble sentido de algunos pasajes, ni tampoco es meramente lo que llaman modernamente «sensus plenior», que es plenitud mayor, que incluye en el Pentateuco el sentido de la Ley escrita y de la Ley oral, que generalmente es suma de sentido literal o *pešaṭ* y de sentido «rebuscado» o *deráš,* que estos dos sentidos formaban cuerpo con la Biblia, que traducirla al pueblo implicaba traducir sentido *pešaṭ* y *deráš,* que por consiguiente el Targum incluye el midráš. Pasamos después a exponer los procedimientos midrásicos, es decir, los utilizados por la exégesis *deráš* en la Biblia hebrea (donde el *deráš* es incipiente), en los Midrašim haggádicos (donde el *deráš* llega al colmo), en el Targum Pseudojonatán (donde el *deráš* es frecuente), en los Targumim en general. Terminamos con ejemplos concretos de exégesis midrásica en los primeros capítulos del Targum Neofiti 1.

En conclusión : el Targum no se opone a midráš, lo exige, lo exige dosificado, subordinado al esencial carácter del Targum que es la «traducción». La dosificación, la moderación del midráš es, en punto a método exegético, lo que hace que el Targum no sea un Midráš rabínico.

3. — El arameo del Targum

Otra diferencia entre Targumim en sentido estricto y Midrašim rabínicos, es que el *deráš* opera en el Targum con lengua aramea, en los Midrašim con arameo o hebreo. El *deráš* en cuanto método de exégesis, es indiferente a cualquier clase de lengua : en los libros protocanónicos de la Biblia utiliza el hebreo, en los deuterocanónicos, como Eclesiástico, Sabiduría, Macabeos, el griego ; en Qumrán, el hebreo y arameo ; en la Vulgata, el latín, etc.

El midráš y el *pešaṭ* del Targum se expresa en arameo. Vamos a examinar diversas cuestiones acerca del arameo targúmico.

La primera : ¿ Por qué se tradujo la Biblia hebrea al arameo ?

La respuesta tradicional, aún válida, es que el pueblo judío empezó en un momento dado y en una determinada geografía a hablar arameo y a no entender o entender con dificultad el hebreo bíblico, por lo que hubo que leerle la Biblia traducida al arameo.

El pueblo judío en el siglo VII a. C., en tiempo de Ecequías (716-687), únicamente conocía el hebreo (cf. Is 36,11-13 y 2 Re 18,26-28); pero desterrado a Babilonia, allí se familiarizó con el arameo, lengua que en Mesopotamia había substituido al acadio. Repatriados los judíos a Judea, en un número que se cifra en torno a los treinta mil, continuaron empleando el arameo. Pero en la diminuta provincia de Judea donde los regresados se aposentaron, no parece que el arameo fuese la única lengua hablada, dado que allí había quedado una masa de judíos no exilados que debieron continuar hablando hebreo. Efectivamente, los profetas postexílicos, Ageo (por el 520), Zacarías (520-518), Malaquías (hacia el 450), Abdías (siglo V), Joel (por el 400), Jonás (siglo V), profetizan en hebreo. Nehemías persiguió el incumplimiento del sábado y los matrimonios mixtos. A propósito de éstos se dice (Neh 11,23 s.) que la mitad de los hijos de tales matrimonios —según la lista de Esdras 1,10-43, 113 matrimonios— hablaban «ašdodit» (la lengua de la provincia marítima llamada Ašdod),[70] pero que no hablaban la lengua «yehudit», «la lengua judía», al parecer el hebreo, lo que supone ser lo normal hablar «yehudit».

Se aduce también como argumento de la pervivencia postexílica del hebreo como lengua hablada, que la mayor parte de los libros bíblicos o fragmentos de ellos escritos después del destierro lo fueron en hebreo: Is caps. 56, 58 y 66; Is 13; 11,10-16; 61; 63-65; 24-27; Proverbios 1-9; Cantar (por el 450), Rut (por el 450), Esdras (parte hebrea), Nehemías, Ester hebreo (por el 350), Crónicas (siglo IV), Eclesiastés (siglo III), Eclesiástico en hebreo (hacia 190), Daniel (parte hebrea, 167-164), y muchos salmos. Pero este argumento de la literatura hebrea postexílica no es demasiado convincente, pues «la gente — son palabras de C. Rabin a este

70. En la región costera de Ašdod (Ašdod, Asqelón, Gazza, Yafó) la población era heterogénea; era el límite occidental de Judea; ésta limitaba al sur con Idumea (Hebron, Beer Šeba') y al norte con Samaría; cf. Yohanán Aharoni, *El país de Israel en los tiempos bíblicos: Geografía histórica* (en hebreo), 2.ª ed. Jerusalén, 1962, p. 338; véase el mapa de p. 337.

propósito[71]— sobre todo en Oriente, a menudo escribe en un lenguaje distinto del que habla».

También se aduce como argumento del continuado empleo del hebreo como lengua hablada el haber continuado mucho tiempo después del destierro la composición, en hebreo, de oraciones recitadas y entendidas por el pueblo.[72]

Todos estos argumentos no han convencido a Klaus Beyer quien repetidamente habla de la muerte del hebreo como lengua hablada en su reciente e importante libro *Althebräische Grammatik*.[73] El arameo —dice, p. 14 — empezó a relegar por su simplicidad a hebreo y acadio desde el siglo VIII a. C., y fuera de Fenicia y Arabia, en todo el área cultural semítica se habló arameo en el siglo IV. «Zwar wird das Hebräische als jüdische Religions— und Nationalsprache weiterverwandt, aber es gerät immer mehr unter aramäischen Einfluss, nicht nur in Wortschatz, Formenbildung und Satzbau, sondern vor allem auch in der Aussprache.» Muerto el hebreo — continúa, p. 14 — se dio al hebreo consonántico las vocales arameas, y esta pronunciación aramaizante del hebreo evolucionó en lo sucesivo según evolucionó el arameo hablado... En conjunto la pronunciación del hebreo reflejada en la LXX, en las *matres lectionis* de los textos hebreos de Qumrán o del texto consonántico masorético o de la II columna de la Éxapla de Orígenes o en la vocalización masorética medieval, es un trasunto del desarrollo alcanzado por el arameo de la época correlativa. Por tanto, si queremos saber cómo sonaba el hebreo como lengua viva, tenemos que apoyarnos exclusivamente en testimonios anteriores al 500 a. C. (p. 14). Ese *hebreo antiguo,* escrito por personas que lo hablaban, se conserva en inscripciones y en los libros del A. Testamento compuestos hasta el siglo VI a. C.; el resto de los libros hebreos del A. Testamento, los apócrifos veterotestamentarios y la mayor parte de los escritos de Qumrán (hasta el 68 d. C.), incluidos algunos fragmentos del Talmud babilónico, están en un hebreo que pretende continuar el hebreo antiguo, pero

71. C. Rabin, «Idiomas hablados en Palestina después de la cautividad», *Enciclopedia de la Biblia,* IV, col. 64.

72. I. Heinemann, *ob. cit.,* p. 170.

73. Göttingen, 1969, pp. 13-16; cf. también su reseña del libro de Max Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch,* ZDMG 119, 1969, p. 196 («después de la muerte del hebreo, hacia el 500 a. C.»).

sus autores hablaban arameo: es el *hebreo medio* en que fueron originariamente compuestas obras, conservadas en traducción, como los pseudoepigráficos *4 Esdras, Apocalipsis siríaco de Baruk* y *Los Testamentos de los doce Patriarcas;* es un hebreo utilizado hasta 132-135, hasta la revuelta de Bar Kokeba (pp. 15 s.): un hebreo empleado sobre todo por los sacerdotes. De él se separó tempranamente el *neohebreo,* lengua de uso escolástico, de sabios y escribas, que ya apunta en el Cantar y en Eclesiastés (siglo III a. C.) y que aparece plenamente formada en documentos del Mar Muerto y en osuarios (desde el siglo I a. C. hasta el siglo II d. C.) y particularmente en la Mišná, Tosefta y en los Midrašim halákicos (siglos II-III d. C.), pero solamente en mss. no revisados según el hebreo masorético (p. 16).

Esta historia de la defunción del hebreo hablado trazada por K. Beyer no convencerá a todos. No habría convencido ni a Ben Yehudá, ni a Klausner, ni a M. H. Segal, quien en su Gramática del hebreo mísnico[74] asegura haberse hablado este hebreo en Palestina desde el 400-300 a. C. hasta el final del período mísnico; ni a Harris Birkeland que ha defendido hace pocos lustros haber hablado las clases bajas de Palestina, y haber predicado Jesús, en un hebreo popular, del que hubo diversos dialectos, continuador del hebreo bíblico hasta la mitad del siglo II d. C.;[75] ni a W. Chomsky, para quien el hebreo (mísnico) hablado no sólo no declinó en tiempo de los Hasmoneos, como dijeron Neubauer y Nöldeke, sino que precisamente entonces se intensificó su empleo por el pueblo.[76] Autores tan contemporáneos como J. M. Milik y J. Fitzmyer[77] admiten la pervivencia del hebreo en el siglo I d. C.;

74. M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew,* Oxford, 1927, pp. 9-13; reimpresión en 1958.

75. H. Birkeland, *The Language of Jesus,* Oslo, 1954, pp. 1 ss. Está en la misma línea de Birkeland, el investigador francés J. Cantineau, «Quelle langue parlait la peuple en Palestine au prémier siècle de notre ère?», *Semitica,* 5, 1955, pp. 99-101. La crítica, en general, no fue favorable a la tesis de Birkeland, cf. bibliografía en A. Díez Macho, «La lengua hablada por Jesucristo», *Oriens Antiquus,* 2, 1963, p. 115, nota 74. Añádase H. H. Rowley, *Expository Times,* 67, 1955-56, pp. 152 ss.; J. Fitzmyer, «The Languages of Palestine in the First Century A. D.», *Catholic Biblical Quarterly,* 32, 1970, p. 530.

76. W. Chomsky, «What was the Jewish Vernacular during the second Commonwealth?», *Jewish Quarterly Review,* 42, 1951, pp. 193 ss.

77. J. T. Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda,* 1957, pp. 68 ss.; y DJD II, *Les Grottes de Murabba'āt* II, Oxford, 1961, p. 70; J. Fitzmyer, *art. cit.,* pp. 528-531.

J. M. Grintz[78] opina que se escribió y habló el hebreo en los últimos días del segundo templo y que la *Vorlage* del Evangelio de Mateo fue hebrea; I. Rabinowitz acaba de insistir el pasado año que *effaza* (Marc 7,34) es hebreo y no arameo, contrariamente a lo sustentado por M. Black y J. A. Emerton, y que, por lo mismo, hay que revisar la teoría, por ej., de Manson que Jesús solamente se dirigió en arameo al pueblo sencillo y sin cultura.[79] Basta leer la última parte del trabajo de H. Ott «Um die Muttersprache Jesu»[80] para convencerse que esta cuestión del hebreo *hablado* en Palestina en tiempo de Jesús no fue sepultada definitivamente por G. Dalman, que es cuestión candente y rediviva y que son muchos los autores contemporáneos para quienes el hebreo, en una u otra forma, en una u otra geografía, continuó siendo lengua viva.

El que escribe es de los que opinan que el hebreo no quedó después del destierro reducido a lengua literaria, llámese hebreo medio o neohebreo (mísnico), que *el hebreo continuó como lengua hablada en ciertas áreas de Judea o en ciertos niveles sociales de esta provincia, y que este hebreo hablado, por lo menos en su fase posterior, fue el neohebreo o mísnico,* lengua que dejó de hablarse, por la despoblación de Judea, después de la revuelta de Bar Kokeba (año 135 d. C.) y por la desaparición y absorción de los

78. J. M. Grintz, «Hebrew as a spoken and written language in the last days of the second Temple», *Journal of Biblical Literature*, 79, 1960, pp. 32 ss. Que en Mateo se transparenten diversos trazos de una subyacente tradición semítica, hebrea o aramea, no parece que pueda ser negado; la redacción de evangelio — escrito en un griego bastante uniforme y de más categoría que el de Marcos, Juan, Apocalipsis y Pastorales —, parece haber tenido lugar en Antioquía o quizás en Fenicia. Según (cf. nota 90) G. D. Kilpatrick, Mateo al igual que los otros evangelios, pasaron a composición escrita no en área semítica sino griega.

79. Isaac Rabinowitz, «'Be opened' = *effaza* (Mark VII, 34): Did Jesus Speak Hebrew?», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 53, 1962, pp. 229-238; Ídem, «*Effaza* (Mark VII, 34): Certainly Hebrew, not Aramaic», *Journal of Semitic Studies*, 16, 1971, pp. 151-156. En ambos artículos defiende que tal palabra es un imperativo nifal (=*hippātaḥ*) hebreo y no un imperativo itpe'el o itpa'al arameo, pues para que fuera arameo tendría la *t* que ser asimilada, fenómeno que se da en muy raros casos con la raíz *pṯḥ*. La tesis de Rabinowitz no es convincente, pues hay casos en arameo de asimilación de *taw* ante *pe*. Véanse en DJD II, *Les Grottes de Murabba'āt* II, p. 103, dos casos de asimilación de *taw* ante *p* (*'prw'nk y 'pšr*: dos itpa'el) en un papiro arameo del año 55/56 d. C. En Neofiti 1, margen, se dan tres casos: Gén 3,7 (=*w'fthw*), 45,26 (=*w'flg*) y Deut, 21,3 (= *'plḥ*). El que estos casos se den en el arameo del margen es una garantía de que no se trata de errores de copistas, pues las lecciones marginales suelen estar confirmadas con el ms. 6684 del Targum fragmentario, por ej., la lectura *w'flg*.

80. *Novum Testamentum*, 9, 1967, pp. 19-24; nota 3 de p. 19.

judíos en ella conversantes que, tras la revuelta, emigraron a Galilea. Aquí se hablaba con exclusividad arameo; tras la muerte de esos refugiados del sur, de Judea, el mísnico pervivió como lengua escolástica.[81] Llegamos a estas conclusiones por los argumentos arriba expuestos en favor de la permanencia del hebreo como lengua hablada, y porque en ciertos libros como Cantar y Eclesiastés se echa de ver ya influjo del hebreo mísnico (vg. el uso de *še*), influjo que también delata el hebreo literario (hebreo medio) de Qumrán; el argumento más poderoso es que el rollo de cobre de la cueva 3 de Qumrán (entre el 30 y 130 d. C.) está escrito en hebreo mísnico hablado; del mismo hebreo hay textos de Murabba'āt y de Ḫabra (algunas cartas de Bar Kokeba). Estos escasos materiales y alguna rara inscripción es lo que queda de ese hebreo mísnico que subsistió desde final del siglo II d. C. como lengua literaria de Mišná, Tosefta, Baraytot, Midrašim tannaíticos. (Véase DJD, *Le petites grottes de Qumran*, Oxford, 1962, pp. 222-235.)

Llegados a esta conclusión — que el hebreo continuó como lengua viva en el pueblo hacia final del siglo II d. C. —, volvemos a preguntar con más insistencia: ¿por qué se tradujo la Biblia del hebreo al arameo?, ¿por qué nacieron los Targumim?

La respuesta está dada ya: porque *el uso del hebreo era muy reducido:* reducido a Judea, a núcleos de población difíciles de precisar. Los judíos de Galilea, los de Galaad o Perea no hablaban hebreo; en la propia Judea el arameo era la lengua que poco a poco se había hecho dominante. Pero, incluso los judíos que hablaban hebreo, lo que conocían, lo que utilizaban era el hebreo mísnico que difiere su buen tanto del hebreo bíblico que se leía en las sinagogas. El mísnico hablado no es ese hebreo mísnico que corre en los libros impresos de la Mišná, etc., ni tampoco exactamente el que describen A. Geiger en su *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah* (primera gramática científica del mísnico, Breslau, 1845) o M. H. Segal en su Gramática de 1927. Esos textos editados, esas gramáticas presentan un hebreo mísnico intensamente asimilado por los copistas medievales al hebreo bíblico; un mísnico «he-

81. Cf. A. Díez Macho, «La lengua hablada...», pp. 121-125; Ídem, *Ms. Neophyti 1*, II, p. 78,* nota 1, donde se exponen ideas parecidas de Y. Kutscher.

braizado».[82] El verdadero hebreo mísnico hablado y el verdadero hebreo de Mišná, Tosefta, etc., hay que buscarlo en los documentos de Qumrán y en ciertos ms., como el de la Mišná de Kaufmann,[83] que se libraron, total o casi totalmente, de la asimilación al hebreo bíblico. Por lo cual, el mísnico hablado distaba más que el mísnico corriente, del hebreo leído en las sinagogas. Aun para los círculos que lo hablaban era conveniente la traducción del hebreo bíblico al lenguaje corriente, el arameo.

Aun en el supuesto de que los conversantes en hebreo mísnico, pudieran entender fácilmente el hebreo de la Biblia, la traducción aramea, el Targum, no les era superflua, pues Targum es, como hemos señalado, traducción con interpretación. Este traducir interpretando, en que consiste el Targum, según la tradición judía (TB. *Megilla* 3a) se habría iniciado en una reunión de hombres y mujeres convocada por Esdras, al sudeste del Templo, para leer la Ley de Moisés. Los doce letrados que acompañaban a Esdras leían la *Torá* hebraica de Moisés «traduciendo *(meforaš)* y dándole el sentido» (Neh 8,8). *Meforaš,* según dicha tradición, es el Targum.[84]

Solventada la primera cuestión acerca del arameo del Targum — si realmente necesitaban los judíos traducciones al arameo siendo así que el hebreo continuaba como lengua viva —, pasamos a indagar qué clase de arameo es el de los Targumim.

82. Para el estudio del mísnico de Qumrán y Murabba'āt, cf. Milik en DJD III, *Les petites grottes de Qumran,* Oxford, 1962, pp. 223 ss. Véase sobre el mísnico hablado y el «editado» el importante estudio de E. Y. Kutscher, «Mischnisches Hebräisch», *Rocznick Orientalistyczny,* 28, 1964, pp. 36-38. Kutscher en este artículo brinda diversos ejemplos de hebraización «bíblica»: así en el verdadero mísnico hablado el sufijo de 2 p. masc. era no *-eka* como en hebreo bíblico, sino *-ak* como en arameo y seguramente por influjo del arameo. Tal sufijo *-ak* pasó a su vez del mísnico al hebreo de los *piyyuṭim* palestinenses con puntuación superlinear, cf. A. Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia. Contribución al estudio de las diversas tradiciones del texto del A. Testamento,* Roma, 1971, p. 62. Otra peculiaridad importante del mísnico hablado, en gran parte eliminada por los copistas al conformar los textos al hebreo bíblico, es la retención en forma contextual de una vocal plena (vg. yqtwlw, en vez de yqtlw), fenómeno que ordinariamente se considera, incluso en el mísnico, como forma pausal; esto implicaría una acentuación llana en el hebreo mísnico hablado, siendo aguda la acentuación en el hebreo bíblico; *ibid.,* pp. 45-47.

83. G. Beer, *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50,* La Haya, 1929.

84. Cf. R. Le Déaut, *Introduction...,* pp. 29-32.

Hemos dado por supuesto en la cuestión anterior que el *arameo era la lengua imperante de los judíos de Palestina,* particularmente desde el siglo primero de la Era cristiana. Ahora, antes de fijar la clase del arameo targúmico, debemos razonar brevemente ese supuesto.

Expusimos arriba la revolucionaria tesis de K. Beyer: que toda la literatura hebrea a partir del siglo v a. C. está escrita por quienes hablaban arameo, que la pronunciación de tal literatura sería también aramea.

El influjo arameo en esa literatura posterior al destierro de Babilonia es patente y reconocido. Influjo en el léxico (vg. Neh 3,15 *ṭll* en vez de *ṣll*), en la morfología (así en Dan 1,10 el hebreo *ašer lammah* es traducción del arameo *dylema'*), en la sintaxis (por ej., la desaparición del *waw* versivo en Esdras, el uso profuso del participio en vez del verbo finito). N. Tur-Sinai[85] llegó a afirmar que Daniel, Esdras y Nehemías fueron escritos originariamente y por entero en arameo, que las secciones poéticas de Job, y las profecías de Ecequiel, y algunos salmos, como el 107 y 139, así como algunos pasos de otros libros serían probablemente traducciones de original arameo.

La documentación literaria en arameo entre el tercer o segundo siglo a. C. y el segundo o tercero d. C. ha sido tan escasa, que se ha hablado de un «vacuum aramaicum» en tal período.[86] Sin embargo, gracias a los descubrimientos de Qumrán y al incremento de inscripciones, tal vacío se va rellenando. Además del arameo de Daniel (*ca.* 165 a. C.) —que en puridad parece ser arameo oriental, de Mesopotamia, a juzgar por la libertad de su sintaxis—, tenemos un documento arameo ciertamente de Palestina que es la *Megillat Ta'anit* o Rollo de los Ayunos. Aunque se discute la fecha exacta de su composición, que unos ponen en tiempo de Bar Kokeba, y otros poco antes o poco después del año 70 d. C., Ben-Zion Lurie cree ser obra de fecha anterior, no sólo como texto fijo en la tradición oral sino incluso como texto escrito. En tiempo de Alejandro Yanneo probablemente habría sido puesto por escrito.[87]

85. N. Tur-Sinai, «Aramit», *Enciclopedia Bíblica* (en hebreo), cols. 593-595.

86. Cf. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine,* 5.ª ed., Baltimore, 1960, pp. 201 s.

87. Ben-Zion Lurie, *Megillat Ta'anit,* con Introducción y notas (en hebreo), Jerusalén, 1964, pp. (9)-(11).

Súmese a esto un número cada vez mayor de inscripciones en sepulcros y osuarios,[88] desgraciadamente muy cortas casi todas, nombres propios en su mayor parte, y no siempre claramente arameas. Añádase las palabras arameo de Mat, Marc y Juan,[89] y el fondo arameo de Evangelios y Actos, repartido desigualmente en los diversos Evangelios, sobre todo presente en Marcos y Juan y en el evangelio de la Infancia de Lucas, fondo arameo que se trasluce en onomásticos y topónimos y en ciertas formas del lenguaje, en la sintaxis particularmente.[90] El colorido aramaico de Evangelios y Apocalipsis llevó a tan buen aramaísta como C. C. Torrey a escribir todo un libro para demostrar que estas obras están escritas en «griego de traducción», que los hagiógrafos tuvieron delante un original semítico (primordialmente arameo), el cual original

88. Véase bibliografía en J. Fitzmyer, «The Languages of Palestine...», en notas de pp. 519 s.

89. Mat 5,22; Marc 5,41; 7,34; 10,51; Jn 20,16; Marc 15,34 (=Mat 27,4); 1 Cor 16,22.

90. Sobre el fondo arameo de Evangelios y Actos, continúa siendo clásica la obra de Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967 (3.ª ed.); véase para Actos M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965; para la sintaxis semítica (hebrea o aramea) de las oraciones gramaticales del N. Testamento, cf. Klaus Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament;* Band I, *Satzlehre*, Teil I, Göttingen, 1962; 2.ª ed. corregida, 1968. Véase la reseña de G. D. Kilpatrik en *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 222 Jahrgang, 1970, n. 1-2: «If we are not surprised by the amount of Semitic idiom in the Gospels, the extent of this idiom in James is greater than we have sometimes assumed. The debt of Luke — Acts to the LXX is well known, but it is surprising that there is no trace of the idiom of the LXX on John, especially when we recall that nearly all the vocabulary of John occurs in the LXX and related texts... Dr. Beyer rightly decides that no part of the NT is a translation of a Semitic text and he thus distinguishes it from the LXX most of which is such a translation. Nonetheless some at any rate of the Semitic traces in the NT appear to be inherited features and we may wish to know how this came about. The answer in broad terms seems to be that the tradition of the words and deeds of Jesus was first current orally in Aramaic or at one or two points in Hebrew. It then made two migrations: first from Aramaic to Greek and then from oral to written. The retention of Semitic idiom throughout these migrations was probably made easier by the nature of the individuals and communities who handed down the tradition. They seem to have (been) largely oriental in origin and many probably had a form of Aramaic as their first language. Even those who were entirely Greek-speaking would have known the LXX, an authoritative body of scripture in an idiom which was heavily influenced by Hebrew. In these circumstances the survival of traces of Semitic idiom in the tradition about Jesus is not surprising... It is probable that the author (of Luc-Acts) did not know a Semitic language, but he did know the LXX and related literature very well. The Semitic features of his style may presumably be drawn from this literature and from Mark and the evangelist's other sources for the tradition about Jesus».

se manifiesta en lecciones debidas a faltas de ortografía, lectura u oído.[91] Sin llegar a las exageraciones de Torrey, M. Black ha puesto de relieve muchos aramaísmos de Evangelios y Actos; los ha subrayado también en su rica producción investigadora, J. Jeremias: «Perdónanos nuestras *deudas*» del Padrenuestro es la traducción de «ḥoba'» («deuda» en sentido de «pecado») del arameo.[92] La expresión, tan corriente en los evangelios, «Y respondió y dijo», no se encuentra ni en griego clásico ni en la *koiné:* deriva de fuente semítica, aunque no se puede asegurar que sea fuente aramea pues también se da en hebreo. «Desatar» en sentido de «perdonar» (cf. Mat 16,19; 18,18; Jn 20,23)[93] parece ser el uso arameo de *šera'* (desatar) para expresar «perdonar», uso frecuente en el ms. Neofiti 1; *tí* griego en vez de *tís* (Jn 1,21; Act 13,25, etc....), reflejo del arameo *mn* que puede traducirse por *quién (tís)* o por *qué cosa (tí)*, etc...

A través del hebreo de los documentos de Qumrán se adivina el arameo como lengua hablada de sus autores. Todos los textos hebreos de Qumrán delatan una múltiple influencia: la del hebreo bíblico que imitan, la del hebreo del Eclesiástico y literatura pseudoepigráfica, la del hebreo mísnico o hablado y la del arameo. A veces es difícil distinguir si el influjo procede del mísnico o del arameo, dado que hay fenómenos lingüísticos comunes a estas dos lenguas, vg. el frecuente uso de verbos impersonales, pero otros casos es posible: así, por ej., en el *Manual de Disciplina* y *Regla de la Comunidad* (1QS y 1QSa) hay léxico mísnico (vg. *mamon, ml'ky ḥbl*) y léxico arameo (vg. *klyl* en vez del hebreo *ktr* o *'ṭrh; 'bwdh* por *ma'aśeh;* diversas veces *rz* que también se encuentra en otros rollos de Qumrán). Formas arameas son, en dicha Regla, el plural *ywmy*, infinitivos constructos con prefijo *mem*, como *l-mfṯḥ, b-mtwr*, y el sufijo *-hwn* de *'lyhwn*.[94]

91. C. C. Torrey, *Our Translated Gospels*, 1936; Ídem, «Julius Wellhausen's Approach to the Aramaic Gospels», ZDMG 101, 1951, pp. 125 ss. Benemérito en descubrir aramaísmos en los Evangelios fue también el jesuita Paul Joüon, en «*L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique), París, 1930.

92. J. Jeremias, *Paroles de Jésus*. Le sermon sur la Montagne, Le notre-Père, París, 1963, p. 78.

93. A. Díez Macho, «The Recently Discovered...», p. 231; Ídem, «Targum y Nuevo Testamento», *Mélanges Tisserant*», I, (Studi e testi, 231), Roma, 1964, p. 163.

94. Jacob Licht, *Megillat ha-Serakim*: Serek ha-Yaḥad, Serek ha-'edah, Serek ha-Berakot; edición de texto, con Introducción y comentario; Jerusalén, 1965,

En Qumrán y Murabba'āt hay hebreo influido por las dos lenguas habladas, por el mísnico y el arameo: hay también obras en arameo, aunque menos en número que las escritas en hebreo «medio»:[95] el *Apócrifo del Génesis,* del que hemos hablado, la *Oración de Nabonid,* la *Descripción de la Nueva Jerusalén,* un texto del «Elegido de Dios», diez fragmentos de *Henoch* y tres fragmentos de *Tobit* arameos, parte del *Testamento de Leví,* el *Pseudo-Daniel,* el *Targum de Job,* publicado en 1971 por J. P. M. Van der Ploeg y A. S. Van der Woude, algunos fragmentos del *Targum de Levítico.* Hay también diversos contratos arameos y cartas arameas de Bar Kokeba. No todo está aún publicado. En los vols. de *Discoveries in the Judaean Desert,* editados en Oxford, tomos I-III, y en diversas revistas bíblicas han aparecido parte de tales textos aramaicos. *La pregaria de Nabonid* fue publicada, por ej., por Milik en *Revue Biblique* en 1956[96] y reeditada con traducción y estudio por R. Meyer, en libro aparte.[97] El *Apócrifo del Génesis,* publicado primero por N. Avigad e Y. Yadin en Jerusalén, 1956, fue publicado de nuevo y definitivamente por Fitzmyer en 1966. En 1971 acaba de salir la segunda edición corregida.

Aunque los materiales arameos de Qumrán o Murabba'āt no son numerosos y buena parte de ellos nos han llegado en estado fragmentario, frecuentemente en minúsculos fragmentitos, han confirmado una vez más que en Palestina del siglo I d. C. y en siglos anteriores se hablaba el arameo.

Pasemos, pues, a estudiar *la clase de arameo en que están escritos los Targumim.*

El *Targum de Job* de la cueva XI de Qumrán (11QtgJob) está

pp. (39)-(43). El influjo del arameo se hace sentir igualmente en el mísnico como ha puesto de relieve J. T. Milik, DJD III, *Les petites grottes...,* p. 226: *-n* como desinencia normal en el rollo de cobre (3Q15) (mísnico popular) en pl. y dual y a veces en sufijos de 3.ª p. pl., influida, al parecer, por el arameo; uso de la preposición aramea *gab;* el orden de objetos + su peso o medida + su número, que parece ser orden arameo (p. 227); «influjo de ortografía aramea» (arameo escrito). «La grammaire de son ouvrage contient d'indubitables aramaïsmes de même que le vocabulaire est rempli d'emprunts araméens, pas toujours faciles à séparer du fonds grec. Par ailleurs le catalogue comporte plusieurs termes grecs», p. 276.

95. Cf. A. Díez Macho, «La Lengua hablada...», pp. 107 s.

96. J. T. Milik, «Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel: fragments araméens de Qumran 4», *Revue Biblique,* 63, 1956, pp. 407 ss.

escrito en el arameo literario llamado «imperial» o, con denominación alemana, «Reichsaramäisch».

Todos los escritos aramaicos de Qumrán o Murabba'āt están escritos en esta clase de arameo. Se trata del arameo que siguió al llamado «Arameo antiguo», del que Rainer Degen ha publicado recientemente una excelente gramática.[98] El arameo imperial es la lengua que convirtieron los persas en lengua internacional, por lo que de este arameo se encuentran documentos en todo el Próximo Oriente, desde Egipto al Mar Negro, hasta el Indo. Pero antes de ser adoptado como lengua de la cancillería persa ya tenía larga boga y existencia. No se está de acuerdo acerca de cuándo empezó ni de cuándo terminó. Klaus Beyer, que está preparando una gramática del arameo imperial, lo sitúa entre el siglo V a. C. y el IV d. C., mas advierte que desde el siglo II a. C. tal arameo es «an die gesprochenen lokalen Dialekte durchschlagen»,[99] y que a estos dialectos arameos locales — que en el área oriental ya pasaron a ser escritos antes de la Era cristiana — convendría llamarlos arameo antiguo oriental y occidental desde el siglo II a. C. hasta la Era cristiana. Beyer añade: desde el siglo I d. C. hasta la conquista de los árabes se extiende el arameo medio subdividido en oriental y occidental; el neoarameo es el arameo que aún pervive, en Oriente y Occidente. Por tanto, antes de Cristo — prosigue Beyer, p. 199 — tendríamos el arameo antiguo, el arameo imperial, el arameo oriental antiguo y el arameo occidental antiguo.

De acuerdo con esta clasificación, el *Targum de Job* de Qumrán sería arameo imperial de la subclase arameo occidental antiguo, pues sus editores le señalan como fecha un tiempo posterior a Daniel y anterior al *Apócrifo del Génesis* (obra ésta datada entre

97. Rudolf Meyer, *Das Gebet des Nabonid*, Berlín, 1962, p. 16.

98. Rainer Degen, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v. Chr.*, Wiesbaden, 1969.

99. Véase la reseña de la obra anterior por K. Beyer en ZDMG 120, 1970, pp. 198 ss. En esta reseña Beyer está en desacuerdo con el *terminus ad quem* fijado para el arameo antiguo por Degen y otros autores y por lo mismo con el *terminus a quo* del arameo imperial. Los límites del arameo antiguo serían: siglo 10-8 a. C. (Cross, Fitzmyer), 10-7 (Segert), todo arameo preimperial (Baumgartner), incluso el arameo imperial (Rosenthal), todos los dialectos arameos muertos (Bergsträsser); 10-8 a. C. (menos el yaúdico, Degen); para Beyer los textos del siglo VII y VI a. C. y aun dos inscripciones del siglo V serían arameo antiguo, cf. p. 198.

el siglo I a. C. y siglo I d. C.) ; quizá — sugieren los editores — fue compuesto en la segunda mitad del siglo II a. C.[100]

Otra división reciente del arameo introducida por J. Fitzmyer en su edición del *Apócrifo del Génesis* (cf. 2.ª ed., pp. 22 s., nota 60) : 1) *Arameo antiguo* (*ca.* 925-700 a. C.) ; 2) *Arameo oficial* (=imperial) o *Reichsaramäisch* (*ca.* 700-200 a. C.) : incluye el arameo de Esdras y probablemente el de Daniel; es lengua con una cierta uniformidad ; 3) *Arameo medio* (probablemente empieza por 200 a. C. y continúa hasta *ca.* 200 d. C.) ; el arameo más o menos uniforme del estadio anterior empieza a evolucionar en dialectos, aunque no es fácil datar los límites de esta evolución. Los límites de este arameo medio podrían variar según los lugares. En Palestina y Arabia es el arameo de los nabateos, de Qumrán, Murabba'āt, de los osuarios palestinos, del N. Testamento, de Fl. Josefo, de las primeras manifestaciones del rabinismo. En Siria y Mesopotamia : los dialectos de Palmira y Hatra ; quizá el principio de la tradición rabínica en Babilonia ; 4) *Arameo posterior* (desde *ca.* 200 a 700 d. C.) ; se discute, dice Fitzmyer, p. 23, si en el estadio anterior ya se puede hablar de arameo oriental y arameo occidental ; pero en esta fase es cierta la distinción de dos clases de arameo : *oriental,* a saber, siríaco (Jacobita o Nestoriano), arameo del Talmud de Babilonia, mandeo ; *occidental:* arameo cristiano palestino, samaritano y judío palestino ; 5) *Arameo moderno.*

La clasificación de Fitzmyer ha sido adoptada por Y. Kutscher con pequeñas variaciones.[101]

100. *Le Targum de Job*, p. 4.

101. E. Y. Kutscher, «Aramaic», *Current Trends in Linguistics*, 6 : *Linguistics in South West Asia and North Africa*, La Haya, 1971, p. 348.

En ese mismo artículo (p. 347) Kutscher reproduce la división «recepta» del arameo basada en la conocida obra de F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschungen*, 1939, a saber : *Arameo antiguo:* las inscripciones encontradas entre la India, el Cáucaso, Egipto, Arabia del Norte. El nabateo y palmireno son arameo antiguo de transición al arameo medio. «Hasta un cierto punto esto sería aplicable también al Targum del tipo de Onqelos y al arameo de Qumrán» ; *Arameo medio:* dialecto a) *oriental:* siríaco, mandeo y arameo del Talmud babilónico, literatura gaónica, textos mágicos encontrados especialmente en Nippur ; b) *occidental:* arameo samaritano, cristiano palestino, arameo galilaico (a saber, arameo del Talmud de Jerusalén y de los Midrašim haggádicos) ; *Arameo posterior:* rama *oriental:* arameo del Kurdistán y el del Cáucaso ; *occidental:* el de Ma'lula y otros pueblos cercanos, en la región de Damasco. Nótese que Kutscher prudentemente no asigna puesto en esta clasificación al arameo de los Targumim palestinenses, incluso cuando especifica el arameo galilaico.

Kutscher describe así el *arameo medio* al que pertenece el arameo del *Targum de Job* : Sus límites van desde el 300 a. C. al 200 d. C. aproximadamente. En esta fase los que escriben tratan de componer aún en arameo imperial ; la lengua es en substancia una lengua literaria, pero en ella comienzan a introducirse elementos foráneos o elementos del dialecto hablado, del arameo coloquial, que naturalmente es distinto según los lugares. Sobre todo se acusa la ganga extranjera en el arameo fronterizo ; v. g., el nabateo y palmireno acusan el impacto del árabe ; dentro del área aramea se acusa el impacto del arameo hablado.[102]

Sobre esta última constatación de Kutscher, compartida, como hemos señalado, por K. Beyer, volveremos más adelante.

Veamos *algunas características del arameo del Targum de Job* señaladas por sus editores (p. 4) : a) empleo constante de *dy*. En el *Apócrifo del Génesis* ya hay ocho *d-* y unos cien *dy*. Se considera *dy* como grafía aramea más antigua que *d-*. Pero el *dy* de genitivo, en substitución del estado constructo, apenas si aparece : Job 42,9 *b-qlh dy 'ywb* : «(oyó) la voz *de* Job». El estado constructo es la construcción ordinaria del *Targum de Job,* como lo es en el *Apócrifo del Génesis,* aunque en éste ya hay casos de *dy* o *d-* genitivo.[103] El unir dos nombres con una partícula de relación — *dy* en nuestro Targum, *zy* en arameo imperial — sería de origen oriental, influjo del acadio *ša*. Precisamente el uso excesivo de *zy* es una característica del arameo imperial oriental.[104] Aunque la escritura *zy* es considerada arcaica, se encuentra varias veces, como grafía normal, en un ostrakon arameo de Murabba'āt, probablemente del siglo I (primera mitad) d. C., en este documento no como preposición de genitivo sino como relativo ; también se encuentra *znh* (en vez de *dnh*).[105] En otro documento de Murabba'āt, no fechado, aparece de nuevo *zy* y además *zk* (en vez de *dk*).[106]

102. Y. Kutscher (en colaboración con H. Natan), *Historia del arameo* I : *Arameo antiguo, yaúdico y arameo oficial (excepto el bíblico)* (en hebreo), editada por «Aqademón», editora de los estudiantes de la Universidad Hebrea, Jerusalén, 1972, p. 5.

103. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon,* 2.ª ed., pp. 217 s.

104. Y. Kutscher, «Aramaic», p. 362.

105. P. Benoit, O. P., J. T. Milik y R. De Vaux, O. P., *Les Grottes de Murabba'āt,* Texte, p. 173.

106. *Ibid.,* p. 150.

b) Empleo del pronombre *dn* (éste), una vez en la col. V, 5, en vez del *dnh* o *znh* del arameo bíblico, imperial y antiguo. En el *Apócrifo del Génesis* por lo común figura *dn*, rara vez *dn'*, siendo este uso iterado de *dn* para Fitzmyer, «the most decisive evidence» de ser el del *Apócrifo* arameo de transición entre el arameo de Daniel y el arameo posterior.[107] Véase lo que acabamos de escribir de *zy* y *znh* en documentos de Murabba'āt ; en estos mismos documentos se encuentra varias veces *dnh* (cf. Índice de voces arameas del tomo II de DJD, dedicado a las grutas de Murabba'āt, p. 294).

c) Uso predominante de *h*afel y *h*itpaal en vez de *'a*fel o *'it*-paal. En el *Apócrifo del Génesis* no hay ejemplos de *h*afel ni *h*itpaal. El *h*afel predomina también en el arameo bíblico, aunque hay cuatro ejemplos de *'a*fel ; algún *'a*fel hay también en el arameo de Elefantina, aunque muy raro ; sin embargo, las cartas arameas de Hermópolis, cuyas características fundamentales reflejan arameo occidental, utilizan frecuentemente *'a*fel y *h*afel.[108]

d) Uso exclusivo de *hn* (si). En el *Apócrifo del Génesis* dos veces *hn* y dos *'n*. *Hn* se encuentra en el arameo bíblico, nunca *'n*, pero *'n* ya se encuentra en las cartas de Hermópolis.[109]

e) Uso de *tmh* y *km'*. El *Apócrifo de Génesis* utiliza *tmn* y *kmn*. *Tmn* también se presenta en el arameo imperial.[110]

f) Uso raro de *l* e *yt* como signo de acusativo. *Yt* figura en Daniel 3,12 ; es totalmente excepcional en el arameo de Qumrán — no se da en el *Apócrifo del Génesis* — y de Murabba'āt fuera, según parece, de dos textos de la cueva 4 de Qumrán ;[111] se da una vez en los textos arameos publicados por Kraeling.[112] Corresponde al arameo antiguo *'yt*.

107. J. Fitzmyer, *ob. cit.*, p. 27.

108. Y. Kutscher, *Historia del arameo*, p. 87 y pp. 120 ss. Sobre las cartas de Hermópolis, cf. la edición de E. Bresciani y M. Kamil, «Le lettere aramaiche di Hermopoli», *Atti della Academia Nazionale dei Lincei, Memorie, classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol XII, fascicolo 5, 1966, pp. 361-428 ; cf. comentario de Y. Kutscher, «The Hermopolis Papyri», *Israel Oriental Studies*, 1, 1971, Tel-Aviv University, pp. 103-119.

109. Y. Kutscher, *Historia del arameo*, p. 99.

110. Y. Kutscher, *Ibíd.*, p. 93.

111. *Les Grottes de Murabba'āt*, Texte, p. 117 ; Y. Kutscher, «Meḥqarim ba-aramit ha-gelilit», *Tarbiz*, 21-23, Jerusalén, 1952, p. 5, nota 13 ; A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, III, pp. 56, s. ; cf. J. Cantineau, *Le Nabatéen* I, París, 1930, p. 57 ; II, 1932, p. 177.

112. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven,

g) Empleo indiscriminado del estado absoluto y enfático. La determinación del nombre (estado enfático) existe en arameo antiguo aunque hay bastantes palabras sin tal determinación, reminiscencia de una fase del arameo en la que aún no existía el enfático. Ese mismo fenómeno, en escala reducida, se da en el arameo de Elefantina; sin embargo, en el arameo imperial el uso de la determinación es regular cuando lo postula el sentido de la palabra, fuera de algunas palabras que se consideran en estado absoluto como determinadas.[113] En el *Apócrifo del Génesis* el valor del enfático tiende a debilitarse y desaparecer.[114] La indiferenciación de absoluto y enfático es característica del arameo medio oriental, por ej. siríaco, arameo de Onqelos, y es que su origen parece ser el Oriente, por eso no es extraño encontrarla ya en la inscripción de Behistun, traducida, al parecer, del acadio.[115] La presencia del fenómeno de indiferenciación en textos como el *Apócrifo del Génesis* y el *Targum de Job* es prueba de que el arameo imperial, cuyo centro fue el Oriente, siguió imponiendo en el arameo occidental algunas de sus características típicamente orientales.[116] El arameo galilaico, samaritano y cristiano palestinense observan la distinción entre estado absoluto y enfático.

Respecto al estado constructo, del que nada dicen los editores del Targum, su uso es ordinario en el *Targum de Job* (cf. *supra* a); en el *Apócrifo del Génesis* el constructo es lo más corriente, aunque ya hay casos de substitución del constructo por el estado enfático con la preposición *dy*, ej., *mlk' dy swdm*, el rey *de* Sodoma (col. 22.18).[117] M. Z. Kaddari[118] ha subrayado que en la *Megillat Ta'anit*, hay 36 casos de estado constructo contra dos casos de nombre + *dy*, y que en las cartas de Bar Kobeka únicamente figura el estado constructo; según él, el estado constructo sería arameo literario; el nombre + *dy*, arameo hablado. Kutscher[119] se contenta con decir que la construcción con *dy* aún

1953, 3, 22 a; cf. Kutscher, *Historia del arameo*, pp. 95 s. y 101; Ídem, «Aramaic», p. 400.

113. Y. Kutscher, *Historia del arameo*, pp. 38 s. y 101 s.
114. J. Fitzmyer, *ob. cit.*, p. 221.
115. Y. Kutscher, *ob. cit.*, p. 102.
116. Y. Kutscher, «Aramaic», p. 403.
117. J. Fizmyer, *ob. cit.*, p. 220.
118. Y. Kutscher, *Historia del arameo*, pp. 119 ss.
119. Ídem, *Ibíd.*, p. 141.

no había puesto pie firme en Occidente. Tal construcción es ordinaria en el arameo medio, oriental y occidental.

De las características que anteceden, los editores del *Targum de Job* concluyen que el arameo de éste es un arameo imperial con ciertas variantes que autorizan datarle entre el arameo de Daniel y el del *Apócrifo del Génesis*.[120]

Que su arameo sea imperial no cabe duda; que sea anterior o posterior al del *Apócrifo del Génesis* depende de la explicación que se dé a las formas del *Apócrifo* que no se conforman con el esquema del arameo literario, a las formas que se dicen «avanzadas», «posteriores». Fitzmyer y Kutscher las han tratado como formas «puente» entre el arameo imperial y el arameo posterior del Talmud Jerosolimitano, de los Midrašim haggádicos y de los Targumim palestinenses. Pero cabe otra explicación: considerarlas como *contaminación introducida por el arameo coloquial en el arameo literario*. Los dos autores mencionados dan al arameo del *Apócrifo* una explicación diacrónica; Kahle, M. Black, P. Grelot, el que escribe y otros preferimos una explicación sincrónica: el arameo del *Apócrifo* es una *Mischsprache* de arameo literario y de arameo hablado.

Kutscher admite (cf. *supra*) que el hebreo medio (de la clasificación de Fitzmyer) acusa el influjo del arameo hablado, pero no deduce las consecuencias de esa premisa, y no intenta una explicación sincrónica del arameo «medio» del *Apócrifo*, aunque constantemente escribe de interferencias del acadio y de otras lenguas en el arameo, del arameo oriental en el occidental, del occidental en el oriental. Sin embargo, lo más lógico, tratándose de una lengua literaria, sería explicar sus cambios por la causa prima de su dinámica, que es la lengua hablada de los que escriben.

Fitzmyer a su vez habla persistentemente de mutuos influjos: del nabateo, dialecto arameo «which betrays Arabic influence»,[121] que delata el influjo del árabe (hablado); afirma que el arameo «afectó el griego usado por los judíos, cosa que se manifiesta en las palabras arameas de Evangelios y Josefo y en los aramaísmos de su sintaxis»;[122] se plantea la cuestión si y hasta qué punto

120. *Le Targum de Job*, p. 4.
121. J. Fitzmyer, «The Languages...», p. 527.
122. Idem, *Ibíd.*, p. 523.

influyó el griego en el arameo, admitiendo tal influjo, sólo abundante desde el 200 d. C.;[123] admite la existencia de hebraísmos en el arameo del siglo I d. C., hebraísmos en el arameo literario del *Apócrifo del Génesis* y en el menos literario de los escritos de Murabba'āt y Ḫabra;[124] Señala que el hebreo «neoclásico» de Qumrán carece de espontaneidad y «está contaminado por el dialecto contemporáneamente hablado»;[125] vuelve a recalcar[126] el influjo de otras lenguas en el griego y arameo hablados en Palestina y los influjos foráneos en el hebreo no literario (influjo del fenicio o púnico en la *t* como signo acusativo; influjo del arameo en el frecuente uso de *-in* en vez de *-im* como desinencia del absoluto masc. pl., de *hn* en vez de *hm* en el sufijo 3.ª pers. pl., y en el uso del sufijo *-h* en vez de *-w*, ej., *ktbh*); subraya que el verdadero problema es saber el influjo mutuo de las tres lenguas habladas en Palestina en el siglo I.[127] Sin embargo, en punto al influjo del arameo hablado en el escrito — influjo «a priori» importante, pues es la razón (cf. *supra* K. Beyer, y Kutscher) de la dialectalización del arameo imperial en arameo medio occidental — o no se propone seriamente la cuestión o le da una respuesta evasiva. En su artículo sobre *Las lenguas de Palestina en el siglo I de la Era cristiana*[128] responde a la siguiente objeción — el arameo de Qumrán es arameo literario que informa poco respecto al arameo hablado — de esta simple manera: «Ello es verdad, pero uno ha de guardarse de exagerar teóricamente la diferencia entre formas literarias y habladas del lenguaje», lo cual, como es patente, no es respuesta a la objeción, puesto que hay lenguas escritas muy distintas de las habladas; el hebreo literario, por ej., difiere buen tanto del hebreo mísnico hablado.

En la 2.ª ed. del *Genesis Apocryphon* tiene que enfrentarse con el problema del sincronismo de arameo literario (*Genesis Apocryphon*) y arameo hablado, pues se lo plantea P. Grelot (*Revue Biblique*, 74, 1967, p. 102). La respuesta se reduce a afirmar una y otra vez que el arameo de Qumrán, en especial el del *Apócrifo*, «brings us closer to the kind of Aramaic used in Palestine

123. Ídem, *Ibíd.*, p. 525.
124. Ídem, *Ibíd.*, p. 526.
125. Ídem, *Ibíd.*, p. 529.
126. Ídem, *Ibíd.*, p. 530.
127. Ídem, *Ibíd.*, p. 531.
128. Ídem, *Ibíd.*, p. 521.

in the time of Jesus and the Apostles. It should certainly be used in preference to the *later* (el subrayado es nuestro) form of the language that is found in the targums for the study of the New Testament and its Aramaic background».[129] Dice que es una *petitio principii* mantener que el arameo de los Targumim palestinos representa la forma «hablada» de la lengua, y el *Apócrifo del Génesis* la forma «escrita», y que tiene que demostrarse la sincronía del arameo de Qumrán y el de estos Targumim, que todavía está por ver la cercanía, la relación del arameo del *Apócrifo* con el arameo de los Targumim, y que uno ha de ser cauto mientras las tempranas fechas atribuidas por Kahle y sus discípulos a los Targumim palestinos no se basen en algo más sólido que en «bold assertions».[130] Repetidas veces asevera que el arameo del *Apócrifo* era arameo usado en Palestina, pero no especifica claramente si se utilizaba sólo para escribir o para escribir y hablar.

Como se ve, la respuesta de Fitzmyer se reduce a afirmar una y muchas veces que el arameo del Targum palestinense es tardío, sin examinar si es anterior, contemporáneo o posterior al arameo galilaico, y a afirmar que el arameo del *Apócrifo* es posterior al de Daniel por ciertas características cuyo posible o probable origen en el arameo hablado no investiga ; en breve, la respuesta de este autor a la cuestión planteada por Kahle y sus discípulos es que la solucionen ellos, que presenten argumentos más convincentes.

Es lo que a continuación vamos a intentar, pero antes de pasar adelante, y para no incurrir en el vicio de método que delatamos, conviene advertir que toda comparación del arameo del *Targum de Job* con el del *Apócrifo del Génesis* y toda conclusión respecto a anterioridad o posterioridad, está supeditada desde el punto de vista lingüístico, y prescindiendo de otros factores de datación, a que el arameo del *Apócrifo* sea realmente una forma «evolucionada» del arameo literario, y no simplemente una *Mischsprache:* arameo imperial contaminado por el arameo coloquial. En este último supuesto, el arameo del *Targum de Job* sería un arameo imperial ligeramente teñido de arameo coloquial, y el del *Apócrifo* un arameo un poco más contaminado, contaminación que pudo producirse antes o después, más tarde o más temprano.

129. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, p. 25.
130. J. Fitzmyer, *ob. cit.*, pp. 28 s.

Como esta cuestión del infiltrado arameo coloquial en el arameo imperial, literario, del *Apócrifo del Génesis* — o de Qumrán en general —, está íntimamente relacionada y como pendiente de la antigüedad del arameo de los Targumim palestinenses, y afecta a las relaciones temporales — sincronía o diacronismo — del *Targum de Job* y el *Apócrifo,* dejamos colgado y en espera de ulteriores precisiones el tema del arameo del *Targum de Job,* particularmente el tema de sus relaciones cronológicas con el *Apócrifo del Génesis,* y salimos a enfrentarnos con el espinoso tema del *arameo de los Targumim palestinenses,* empezando con esta afirmación: Es arameo hablado, popular, dado que los Targumim palestinos eran recitados en la sinagoga para el pueblo indocto, para que oyera y entendiera la Escritura en su lengua aramea hablada. En el Targum Neofiti 1, que es el único Targum palestinense propiamente tal, completo, hay frecuentes fórmulas que patentizan dirigirse el recitador del Targum a la Comunidad israelita. Esta primera afirmación es opinión comúnmente aceptada. El *Targum de Job,* de que acabamos de escribir, y el *Targum al Levítico,* del que han pervivido en Qumrán unos fragmentitos aún no publicados, son traducciones de la Biblia hebrea al arameo, pero no consta que sean Targumim para uso sinagogal, traducciones para el pueblo llano, y por ende no consta que su arameo ciertamente literario sea a la vez ciertamente popular, coloquial, hablado. Los dos Targumim citados proceden del ambiente sacerdotal, culto, de Qumrán, lo que torna problemático e interrogativo que su arameo sea del pueblo y para el pueblo.

Antes de pasar a afirmaciones más expuestas y arriesgadas sobre el arameo de los Targumim palestinenses, para facilitarles el paso, haré a continuación alguna observación de metodología:

En primer lugar: El estudio del arameo de estos Targumim o del *Apócrifo del Génesis,* o de otro arameo, particularmente si se ordena a un tratamiento comparativo — sincrónico o diacrónico — con otro tipo de arameo, ha de asentarse en amplia plataforma: en la ortografía, fonética, morfología, sintaxis y, además, en la semántica. La semántica, el valor que una palabra tiene en un determinado momento y que después pierde o altera, raramente se tiene en consideración en estos menesteres comparativos, y, sin embargo, como vamos a ver, es de decisiva importancia.

La ortografía es importante, pero inestable y caprichosa en la

misma geografía, en un mismo tiempo. En Qumrán se emplean ortografías fonéticas (vg., *hy, hw,* confusión de laríngeas, supresión de consonantes laríngeas y no laríngeas por crasis)[131] y ortografías académicas ; son ortografías simultáneas y se dan lo mismo en el arameo que en el hebreo mísnico, pues el uso de ambas lenguas para escribir, originó que en las dos se emplease una ortografía común.[132] A veces se topa con idéntica ortografía a siglos de distancia. La ortografía del *he* como *mater lectionis* final, corriente en el arameo galilaico y regular en el arameo samaritano, se ofrece diez siglos antes en las cartas de Hermópolis (arameo imperial) : «The Papyri I-VI where, without exception, the *st.det.* [=estado enfático] is spelled only with *he,* show decisively how problematic these comparisons are». Esta juiciosa observación de Kutscher,[133] es una invitación a utilizar los criterios ortográficos con mesura y cautela. Lo primero que cambian los copistas es la ortografía.[134] Compárese, por ej., la ortografía del Targum fragmentario ms. 6684, con la de las notas marginales (M) del ms. Neofiti 1, que representan muy frecuentemente la misma recensión : donde M escribe *he,* a menudo 6684 introduce un *alef,* de procedencia patente : el arameo del Talmud de Babilonia, que es foco de contaminación ortográfica del arameo medieval. Casi en nuestros días, Moses Ginsburger, al editar el Pseudojonatán según el ms. Add.27.031 del British Museum, ha introducido constantes cambios en la ortografía del ms. londinense.[135] Todo esto quiere decir que la ortografía está sujeta en una misma época y en idéntica geografía a variaciones de autores y copistas.

Respecto a la fonética comparativa también la prudencia es de rigor. Hay tres documentos arameos de Murabb'āt, nn. 32, 62 y 72

131. A. Díez Macho, «El texto bíblico del Comentario de Habacuc de Qumrán», en *Lex tua veritas, Festschrift für Hubert Junker,* Tréveris, 1961, pp. 61 ss. Se dan varios casos de crasis y de ortografía y fonética aramea. En 3Q15 (mísnico) : confusión de *he* y *ḥet* ; *'ayn* a veces omitida ; en Betšán los judíos pronunciaban *ḥ* como *h*, ' como ' (TJ *Berakot* II, 4d, 48) ; cf. *Les petites grottes de Qumran,* pp. 229 y 276.

132. *Les petites grottes de Qumran,* p. 224.

133. Y. Kutscher, «The Hermopolis Papyri», p. 105.

134. Y. Kutscher, «Mischnisches Hebräisch», p. 38.

135. Véase P. Estelrich, «El Targum Pseudojonatán o Jerosolimitano», *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Giovanni Rinaldi,* Génova, 1967, pp. 193-195 : se señalan entre paréntesis las continuas alteraciones u omisiones que Ginsburger introduce en el cap. III de Gen en su edición del Pseudojonatán, Berlín, 1903.

(texto narrativo), en los que aún perdura la fonética *zy* (no *dy*) y *znh* (no *dnh*) de los papiros de Elefantina y de otros documentos antiguos. El texto arameo narrativo probablemente es de la primera mitad del siglo I ;[136] el n. 32 (acta sobre una suma de dinero), posiblemente es de la misma época, aunque su escritura semeja bastante a la de un documento del 134 d. C. Basta leer la datación aproximativa de Milik,[137] para percatarse que tal grafía «arcaica» le crea dificultades. «Se puede suponer —dice Milik, *ibíd.*, página 174— por analogía con los dialectos árabes modernos, que en arameo de Palestina y Transjordania, aún en el siglo I antes de nuestra era, la interdental *ḏ* era fonológicamente distinta de las consonantes similares, y que, siendo fonéticamente inestable, se realizaba como *d, z,* o *d*.»

El nabateo presenta *zy* (por *dy*) y *znh* (por *dnh*) en inscripciones del siglo I a. C. Kutscher («The Language of the Genesis Apocryphon», *Scripta Hierosolymitana,* vol. IV, 1965, p. 16, nota 72) trata de explicar esta anomalía y también el constante uso de *hm* (en vez de *hwn* o *hn* que ya se da en documentos arameos del siglo V a. C.) como arcaísmos. Explicación que no pasa de ser una hipótesis.

En cuanto a morfología comparativa, cabe observar que a veces textos recientes ostentan formas antiguas ; por poner un ejemplo : El contrato de venta del tiempo de la guerra de Bar Kokeba (134 d. C.)[138] utiliza los demostrativos *dnh* y *dk,* que ocurren en el arameo bíblico (Daniel, siglo II a. C.), mientras el *Apócrifo del Génesis* (datado entre el siglo I a. C. y siglo I d. C.), fuera de dos *dn'* (2.2,17), emplea la forma posterior *dn,* y no emplea *dk*.

Pero como se puede objetar, y así lo ha hecho Kutscher («The Language...», p. 18), que el contrato de 134 d. C. emplea *dnh* porque los contratos arcaízan, observemos que las inscripciones palmirenas (no sólo las nabateas que pueden ser sospechosas de arcaísmo) en pleno siglo III d. C. usan *dnh,* aunque, aparte del *Apócrifo del Génesis,* ya hay testimonios de *dn* (Mišná *Gittin* 9,3) en el siglo II d. C.

En un mismo texto a veces se utiliza una forma de doble ma-

136. *Les Grottes de Murabba'ât,* pp. 172-174.
137. *Ob. cit., ibíd.* y p. 149.
138. S. Abramson-H. L. Ginsberg, «On the Aramaic Deed of Sale of the Third Year of the Second Jewish Revolt», BASOR, n. 136, 1954, p. 17.

nera: en el *Apócrifo del Génesis*[139] (cf. 19.24,26) se encuentra la desinencia *-wn* para la 3.ª pers. pl. masc. del perf. de verbos lamed alef, en vez de la desinencia normal *-ô*; en el mismo texto encontramos el infinitivo *mšbwq* (19.15) y *mšbq* (19.19). El doble fenómeno apuntado se halla en Neofiti 1, con la diferencia que lo normal en este Targum es la desinencia *-wn* y lo irregular la terminación *-ô*; los infinitivos peal *mqtwl* y *mqtl* en una y otra forma son, en Neofiti, muy frecuentes.[140]

La sintaxis como instrumento de comparación de lenguajes arameos, se presta igualmente a torcidas interpretaciones, porque hay textos antiguos con sintaxis moderna y viceversa; así, el *Targum de Job*, como arriba señalamos, usa indiferenciados estado absoluto y enfático; el *Apócrifo del Génesis* los distingue, aunque ya apunta la indiferenciación; el texto arameo de la *Descripción de la nueva Jerusalén* (5Q15), al parecer contemporáneo de la obra anterior,[141] los distingue; el arameo galilaico, samaritano y cristiano palestinense los distinguen. En este punto, la sintaxis aconsejaría fechar el *Targum de Job* de Qumrán en tiempo posterior al de estos otros textos arameos, datación tardía que otros considerandos no lingüísticos desaconsejan. Añádase que hay textos al parecer occidentales con sintaxis oriental: los de arameo bíblico, por ej., ofrecen sintaxis de arameo oriental, introducida en este arameo por influjo del acadio, que a su vez la tomó del sumerio.[142]

139. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, p. 27.

140. *Les petites grottes de Qumran*, p. 226: Aquí describe Milik la alternancia de *-m* y *-n* como desinencia del plural: «Respecto a la desinencia *-m*: *-n* en el plural, en el dual y en el sufijo de la 3.ª pers. pl., los textos de Qumrán, de Murabba'āt y de la literatura rabínica atestiguan una evolución lineal: en Qumrán jamás *-n*, en Murabba'āt *-m* un poco más frecuente que *-n*, en la Mishna *-n* un poco más frecuente que *-m*; cf. Segal, § 281, p. 126. Se supone, pues, que la desinencia *-n* es debida al influjo arameo y que *-m* representa el estado primitivo... En la *-n* preponderante, ha de verse una nueva peculiaridad del dialecto hablado por el autor de 3Q15 (= rollo de cobre), habla más expuesta al influjo arameo que el hebreo popular de Judea». Esta cita, aunque se refiere al mísnico, ilustra la cuestión que discutimos en el texto. De todos modos, téngase en cuenta respecto a las desinencias *-m*: *-n* lo que dice Kutscher, «Mischnisches Hebräisch», pp. 37 y 42.

Sobre *mqtwl-mqtl* en Neofiti 1, cf. A. Díez Macho, «The Recently Discovered...», p. 244.

141. *Les petites grottes de Qumran*, p. 184.

142. Y. Kutscher, «El arameo bíblico ¿es arameo oriental u occidental?», *Congreso Mundial de Estudios judaicos*, I (en hebreo), 1947, pp. 123-127.

Como se ve, la comparación sincrónica y diacrónica de textos arameos, tiene riesgos, por lo que después de apurar todas las posibilidades de la ortografía, fonética, morfología y sintaxis, y las que ofrecen la paleografía y lexicografía, es aconsejable poner a contribución los recursos, casi inéditos aún, de la semántica.

Que sepamos, Moïse Ohana ha sido el primero[143] en utilizar la semántica para datar el arameo de los Targumim palestinenses, en concreto del Targum Neofiti 1, aportando un importante elemento para relacionar cronológicamente el arameo de Neofiti 1 con el de otros textos.

Las investigaciones de Ohana sobre la traducción, en el Targum palestinense Neofiti 1, del substantivo hebreo *ger* y del verbo *gwr*, han llegado a este resultado: Neofiti 1 traduce *ger* por *gywr'*, *gyywryyh*, *twtb*, *dyr* (con pequeñas variantes gráficas), y el verbo *gwr* por *ytgyyr* o *'ytwtb*, pero en Neofiti nunca *gywr'*, *gyywryyh* significan «prosélito», «prosélitos» (=convertidos al judaísmo), ni nunca el verbo *ytgyyr* significa «convertirse» (al judaísmo). En cambio, en Onqelos y Pseudojonatán significan «prosélito», «prosélitos», «convertirse» (al judaísmo). Oigamos al propio Ohana:[144]

> «L'examen de nos exemples[145] montre clairement que *gywr*, *gywr'* chez O [=Onqelos] signifie *toujours*[146] un prosélyte, jamais *étranger* et le verbe *ytgyyr* qui les accompagne *toujours* se convertir, jamais simplement *demeurer*. Pour étranger O se servira exclusivement de *dyr* ou *'rl*, *twtb 'rl* reflétant là encore la halakha avec précision. Le verbe *gwr* correspondant sera toujours traduit par *'ytwtb'* ou *dwr*, jamais par *ytgyyr*. Chez Neofiti, au contraire, le mot *gywr*, *gywr'* signifie seulement *étranger*, sans aucune idée de conversion ainsi que le montrent clairement de nombreux exemples de notre tableau, en particu-

143. M. Black, *An Aramaic Approach*... 3.ª ed., p. 24, siguiendo a Dalman ha notado la evolución semántica de *rabbuni*: en el Targum palestino y Onqelos: «señor humano»; en la literatura judía ordinariamente: (Dios) «el Señor».

144. Agradecemos al Dr. M. Ohana su generosa autorización para citar su tesis doctoral, de la que fue ponente el que escribe.

145. Se refiere a los cuadros sinópticos de su tesis, en los que compara la traducción de los términos *gwr* y *ger* en Onqelos, Pseudojonatán y Neofiti (texto y márgenes).

146. El subrayado es del propio Ohana.

lier Deut 28,43 ; Ex 23,9 ; Lev 25,23.45.47. Le verbe *ytgyyr* de même signifie seulement *habiter*. À la différence de O, Neofiti se sert de *gywr'* ou de *twtb* ou de *dyr* ou de *ytgyyr* ou *'ytwtb* sans qu'il mette la moindre différence entre eux. Tous ne sont pour lui que des synonymes et ne signifient guère *prosélyte* ou *se convertir* mais seulement *étranger* et *demeurer*. Et cela est si vrai que Neofiti les emploiera souvent tous deux dans le même verset, Gen 15,13 ; Lev 25,23.35 par exemple ; ou traduira dans le même verset *gr* par *gywr* et le verbe *gwr* par *'twtb*, Nb 15,14 ; Lev 19,35.

Nous avons mentionné plus haut les exemples où traduire *gr* du texte biblique par *prosélyte* serait un contresens, ainsi Deut 28,43 ; Ex 23,9 ; Lev 25,23.45.47. Dans tous ces cas la halakha et O entendent bien sûr *ger* comme *étranger* et *gwr* comme *habiter*. Neofiti y traduit précisement *ger* par *gywr* et *gwr* par *ytgyyr*, ce qui, si on donne à *gywr* et *ytgyyr* dans Neofiti le sens de *prosélyte* et *se convertir* produirait des contresens en série. Dans d'autres cas où la halakha entend le verbe *gwr* par se convertir, Neofiti traduit ce verbe par *twtb*. Il est significatif que c'est le cas pour les versets relatifs à l'agneau pascal (Ex 12,48 ; Nb 14,14) et pour Nb 15,14. C'est sur ce verset en effet que la halakha base la pratique qui enjoint au nouveau converti d'apporter un sacrifice au Temple. La pratique devait être courante. Que Neofiti traduise ici *ygwr* par *twtb* montre clairement, s'il en était encore besoin, *qu'il ignorait tout de la notion même de prosélyte au sens où la halakha l'entend.*»

A continuación Ohana prueba que M (=notas marginales de Neofiti) tienen el mismo comportamiento semántico que Neofiti (texto) en el punto que tratamos :

«M [=margen] corrige Nb 15,14 dont nous venons de parler et celui, parallèle, de Lev 19,33 d'une manière qui, apparemment, alignerait N sur la halakha. De nombreux autres exemples, cependant, montrent que pour M, tout comme pour N, *gwr* signifie seulement *demeurer* et *ger* seulement *étranger*. Ainsi dans Deut 33,8, M corrige N pour lire *gywryn* ; ou encore la lecture de M pour Gen

15,13 ; Lev 25,35 ; sans parler de l'absence de corrections dans des cas aussi flagrants que Lev 25,45.47 ; Deut 28,43 ; Ex 23,9. En conclusion : *M à l'instar de Neofiti ignorerait tout du prosélytisme et à plus forte raison du rituel qui l'accompagne»* [=circuncisión, bautismo y sacrificio en el templo].

Ohana ha demostrado asimismo que el Pseudojonatán se acomoda, en la traducción de *ger* y *gwr*, a las fuentes rabínicas más antiguas, como la *Mekilta* ; añade, a veces, sobre Onqelos detalles que se encuentran en estas fuentes.

Para valorar estos resultados de la investigación de Ohana, conviene subrayar que la literatura rabínica entiende por *ger* y sus equivalentes aramaicos o mísnicos al pagano convertido al judaísmo.[147] Del nombre hebreo bíblico *ger*, derivó en hebreo de la Mišná —probablemente a través del arameo— el verbo *hitgayyer*, convertirse al judaísmo, hacerse prosélito judío.[148] En tal literatura *ger*, *gwr* y sus traducciones mísnicas o arameas significan convertido, convertirse, convertir *(gyyr)* ; un hecho religioso, no un estado sociológico.

En la Biblia hebrea *ger* era un extranjero que habitaba permanentemente entre los judíos, un inmigrante, algo así como los metecos atenienses, contrariamente a *nokrí*, forastero de paso ; era denominación sociológica. El Deuteronomio, la Ley de santidad de Levítico, hablan una y otra vez de los *gerim*, equiparándoles en muchas determinaciones legales a los israelitas : les obligan las leyes de la pureza (Lev 17,8-13 ; 18,26 ; Num 19,10) ;

147. K. G. Kuhn, «Prosélytos», TWNT, VI, p. 736 : «In der rabbinischen Literatur bezeichnet *ger* stets den Jude gewordenen Heiden ; es ist rein religiöser Begriff, die soziale Stellung spielt demgegenüber keine Rolle» ; J. Jeremias, *Jerusalem au temps de Jésus*, trad. francesa, París, 1967, p. 432 : «Mais l'exégèse rabbinique limita le sens primitif du mot *gér* («étranger»)\ en voyant dans ce terme la désignation du prosélyte». Véase en H. Danby, *The Mishnah*, Oxford, 1933, p. 835, las menciones de prosélitos en la Mišná. Los lugares donde la *Mekilta de Rabbi Ismael* habla de los *gerim* (= convertidos al judaísmo) véanse en Binjamim Kosovsky, *Otzar Leshon Hatanna'im* (Concordancias de la Mekilta de R. Ismael), vol. II, Jerusalén, 1965, pp. 362-364 ; cf. por ej., el pasaje de *Mekilta, Neziqin* 18 (pp. 137-141 de la ed. de Lauterbach, Filadelfia, 1935 ; cf. p. 138, nota 1). Sobre la antigüedad de la *Mekilta*, dice Lauterbach, *ob. cit.*, I, 1933, p. XVIII : «It represents a tannaitic exposition of a large part of the book of Exodus» ; p. XX : «Teachers mentioned in it by name are with a very few doubtful exceptions, all Tannaim» ; cf. p. XX, nota 15.

148. K. G. Kuhn, *Ibid.*

deben observar el sábado (Ex 20,10; Deut 5,14), el ayuno de Kippurim (Lev 16,29), pueden ofrecer sacrificios (Lev 17,8; 22, 18; Num 15,15.16.29), pueden participar en las fiestas religiosas (Deut 16,11.14), incluso celebrar la Pascua con tal de circuncidarse (Ex 12,48-49; cf. Num 9,14).[149] A pesar de esta avanzada asimilación religiosa que delatan los textos bíblicos poco anteriores al destierro de Babilonia, el *ger* —y lo mismo el *tošab* (nomenclatura más reciente, que aparece sobre todo después del destierro para indicar una clase parecida a la de los antiguos *gerim* cada vez más integrados religiosamente)— es un no israelita, uno que no se ha convertido al judaísmo.

Después del destierro el judaísmo pasa de la preocupación preexílica de extirpar el politeísmo de dentro del pueblo israelita, a preocuparse por extirparlo de entre los paganos, máxime los que estaban en contacto inmediato, pues al pagano se le empezó a considerar como impuro. Aunque la causa del impulso misionero o proselitista judío no está claramente definida, ni tampoco cuándo y en qué forma precisa empezó el proselitismo,[150] es cierto que a partir de un momento dado, el judaísmo se preocupó de convertir a los paganos, y que el término *ger* pasó de significar extranjero residente a significar prosélito, convertido al judaísmo. Este cambio semántico se operó primeramente en la diáspora, y más tarde en el judaísmo de Palestina al que pertenecen los Targumim palestinenses, como Neofiti 1.

La LXX traduce 77 veces *ger* por *prosélytos* (*lit.*: «agregado»), es decir, por convertido religiosamente; 11 veces por *pároikos* (significado sociológico) y algunas veces por otra palabra. En Ex 12,19 e Is 14,1 la LXX emplea para traducir *ger* el término arameo *giyyora,* que encontramos constantemente en los Targumim, sin que esto pruebe necesariamente que la fuente de tal aramaísmo sea el Targum. Para LXX, pues, *ger* es ya término religioso; cuando en diversos lugares el sentido religioso es im-

149. R. De Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* París, 1958, p. 118; J. Jeremias, *ob. cit.,* p. 432; Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament,* New York, 1971, pp. 178-182.

150. Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile,* transl. by Moshe Greenberg, Chicago, 1960, p. 310 (la institución del proselitismo pertenece a la época del segundo Templo), pp. 449 s.; cf. Samuel Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties,* New York, 1969, pp. 21 s.

posible por el contexto (Gen 15,13 ; 23,4 ; Ex 2,22 ; 18,3 ; Deut 14,21 ; 23,8 ; Sal 29,13 ; 119,19, etc.), LXX traduce *ger* como *pároikos*. En algunos casos la traducción *prosélytos* parece mecánica : se aplica en Ex 22,20 ; 23,9 ; Lev 19,34 ; Deut 10,19, a los israelitas que vivían en Egipto. Sólo en algún otro lugar (Lev 19,10 ; Deut 24,21) *prosélytos* de la LXX, traduciendo a *ger*, tiene sentido sociológico.[151]

En Filón aparece *prosélytos* (sentido religioso) varias veces, aunque, como esta palabra pertenece exclusivamente al léxico judeo-cristiano, Filón prefiere utilizar el término *épelys* o *epelytes*, *epelytos*. En cambio, Fl. Josefo no utiliza *prosélytos*, aunque habla de conversos con otras expresiones.

En Palestina, el término *prosélytos* entró más tarde que en la diáspora. Se encuentra una vez en la inscripción de un osuario (*ca.* siglo I) en una de las 533 inscripciones judías de Palestina del *Corpus* de J. B. Frey (II, 318, n. 1385).[152]

El judaísmo palestino tardío, pero anterior al rabínico, utiliza el término *ger/prosélytos* en el sentido de converso al judaísmo recargando las exigencias de la conversión : en la diáspora los judíos se contentaban con monoteísmo y asistencia de los prosélitos a la sinagoga ; no se exigía tan estrictamente la circuncisión y cumplimiento de la *Torá* como en Palestina.

La documentación sobre proselitismo en Palestina aparece desde el siglo II a. C. Los de la casa de Herodes son prosélitos ; Izates, de Adiabene, su madre Helena y su hermano Monobazos, siglo I, son prosélitos ; aquél, convertido por Ananías, comerciante judío de la diáspora ; en la guerra contra los romanos del 66-70 figura Simón bar Giyyora (=Hijo del prosélito), enemigo de Yoḥanán de Giscala ; dentro de la literatura Apócrifa, Pseudoepigráfica y de Qumrán, hay la mención de *prosélytoi* (sentido religioso) de Tobit 1,8 (según el texto premacabeo del códice Sinaítico), tres menciones en el *Documento de Damasco* y dos veces el sentido de prosélito —no la palabra— en el Apocalipsis siríaco de Baruk (final del siglo I).[153]

151. TWNT, *Ibíd.*, p. 732. Un libro compuesto en Egipto en el siglo I a. C. (C. Burchard) o entre 100-110 d. C. (M. Philonenko) con intención claramente proselitista es la obra judía *Joseph et Aséneth*, edit. por M. Philonenko (texto griego, traducción y comentario), Leiden, 1968.

152. *TWNT, Ibíd.*, p. 732 (Filón), pp. 732 s. (Fl. Josefo), 733 (Inscripciones).

153. *Ibíd.*, pp. 734-36.

En la Mišná, tratado *Šekalim* 1,3 ; 1,16 —tradición anterior al año 70 d. C. — aparece una división del pueblo en grupos, mencionando el de los *gerim,* como en el *Documento de Damasco.* En la Mišná, *loc. cit.,* los grupos son : Levitas, Israelitas (no levitas o sacerdotes), prosélitos *(gerim)* y esclavos : los *gerim* son realmente conversos, según Kuhn, pues están obligados al tributo del Templo, contrariamente a los *nokrim* y samaritanos.[154]

Véase en el apartado «prosélitos» de la obra *Jerusalén en tiempos de Jesús* de J. Jeremias,[155] la documentación completa sobre los prosélitos en Palestina en el siglo I.

Otra referencia al proselitismo judío se encuentra en el propio Targum Neofiti 1 : Abraham y los suyos hacían prosélitos en Harán. Neofiti 1, Gen 12,5, dice : «Y tomó Abraham a Sara, su mujer y a Lot... y las almas que habían convertido *(gayyeru)* y salieron caminando a la tierra de Canaán». Abraham hizo proselitismo en Beersabée : Neofiti 1, Gen 21,33 dice : «Y Abraham plantó un huerto en Beersabée y puso en medio de él comida para los transeúntes y ocurría que cuando habían comido y bebido querían pagarle por lo que habían comido y bebido y les decía : Vosotros coméis de quien dijo y el mundo fue ; y no se movían de allí hasta que los convertía *(megayyer)* y les enseñaba a dar alabanza al señor del mundo. (Abraham) dio culto y oró al Nombre del Verbo de Yahweh, Dios del mundo». Neofiti en nota marginal al mismo versículo refiere el mismo midráš con variantes : «...Abraham respondía diciéndoles : Orad ante vuestro Padre que está en los cielos, pues de lo suyo habéis comido y de lo suyo habéis bebido ; y no se movían de allí pues los convertía *(megayyer)* al Nombre del Verbo de Yahweh, Dios del mundo».

Esta haggadá reaparece ampliada en diversas fuentes rabínicas : *Berešit Rabbá* 39,14 ; 84,4 (se especifica que Sara convertía a las mujeres) ; *Sifra* 32, etc. Véanse los lugares paralelos, reunidos por E. Levine, en *Neophyti 1,* II (Gen 12,5 ; 21,33).

Dicha tradición haggádica es atribuida a José ben Zimra, contemporáneo de Rabbi, autor de la Mišná, puesto que una hija de Ben Zimra casó con un hijo de Rabbi. Pero esta atribución no impide que sea más antigua. La mención del «Padre que está en los cielos» aparece por vez primera en Yoḥanán ben Zakkay (entre

154. *Ibíd.,* p. 736.
155. J. Jeremias, *ob. cit.,* pp. 420-438.

el 50-80 d. C.), y en los Evangelios.[156] Sobre el «Verbo de Yahweh» cf. *Ms. Neophyti 1*, III, pp. 70*-83*. La haggadá del Gen 12,5 no especifica en qué consistía la «conversión»; según Gen 21,33, parece que consistía simplemente en profesar el monoteísmo; era una conversión «prerrabínica»: sin bautismo, sin circuncisión, sin sacrificio en el Templo; una conversión tenue, como la que señala la haggadá del Pseudojonatán, Gen 21,33: «(Abraham) les pregonaba allí: Alabad y creed en el Nombre del Verbo de Yahweh, Dios del mundo». Onqelos, en cambio, implica, en Gen 12,5, una verdadera conversión rabínica.

La haggadá que nos ocupa no tiene nada que ver con la traducción de *ger, gwr* del Pentateuco hebreo, sino con el verbo *'abedu* de Gen 12,5 (las almas que «hicieron»). Neofiti y Pseudojonatán traducen tal verbo (*'abedu*) por *gayyeru* (raíz *gwr*): las almas que «habían convertido». A *ger* y *gwr* del Pentateuco hebreo nunca, como hemos repetido, los traduce Neofiti por «converso», por «convertir».

Resumiendo: Neofiti 1 utiliza en sentido profano («extranjero», «habitar»), no en sentido religioso («converso», «convertir») los términos bíblicos *ger* y *gwr*; en este particular, representa un lenguaje anterior al de Onqelos y Pseudojonatán, un lenguaje prerrabínico, pues la haggadá y halaká rabínicas más antiguas los interpretan en sentido religioso; Neofiti utiliza en sentido religioso («convertir») el verbo *gwr* solamente en la haggadá de Abraham, traduciendo el verbo *'bd* de Gen 12,5. Por lo cual la traducción sociológica, profana de *ger, gwr* («extranjero residente», «habitar») de Neofiti se ha de situar cronológicamente entre estos dos términos: *terminus ad quem:* antes de que *gwr, ger* de la Biblia tomasen el sentido religioso que tienen en Onqelos, Pseudojonatán y en la literatura rabínica, incluida la tannaítica; *terminus a quo:* cuando ya se utilizaba la forma *gayyer* (raíz *gwr*) para expresar el fenómeno del proselitismo, pero aún no se aplicaba a los *gerim* de la Biblia. Según la documentación existente, tal sentido religioso de la raíz *gwr* empezó en Palestina en el siglo II o III a. C. En el supuesto —que habrá que probar con argumentos positivos— que la haggadá del proselitismo de Abraham fuese interpolación, en Neofiti, de haggadá de Midrašim del

156. Cf. J. Jeremias, *Abba* (trad. italiana de la alemana de 1966), Brescia, 1968, p. 13.

siglo II o III d. C. (más bien el paso parece haber sido del Targum al Midráš), quedaría siempre en pie que la semántica de *ger, gwr* a través de todo Neofiti es pretannaítica.

Este arameo pretannaítico de Neofiti, a la hora de las comparaciones lingüísticas, aconseja la comparación sincrónica con el arameo del *Apócrifo del Génesis,* o con el arameo de Qumrán en general, más que la comparación diacrónica al uso, según la cual el arameo de *Apócrifo* o de Qumrán es el arameo «antiguo» *(early),* y el de Neofiti es el arameo «tardío» *(late).*

Naturalmente son necesarias nuevas investigaciones en el campo de la semántica del Neofiti. Si vienen a confirmar los resultados anteriores acerca de la contemporaneidad del arameo de Neofiti con el Qumrán, sólo cabría la comparación sincrónica del arameo de Neofiti con el de Qumrán, y tendríamos que optar por una de estas dos alternativas : que el de Qumrán, el del *Apócrifo del Génesis,* es arameo literario y el de Neofiti arameo hablado, popular ; o que el arameo de Qumrán y el del *Apócrifo* son arameo hablado en Judea, y el de Neofiti arameo hablado en Galilea.

Se objetará que así como hay ortografías arcaicas —según Kutscher, las de los contratos, las de las inscripciones nabateas, cf. *supra*— también puede haber semántica arcaizante : es decir, Neofiti 1 puede presentar en los términos examinados, semántica arcaica, obsoleta ; puede ser texto de época rabínica con semántica prerrabínica.

A esta objeción se ha de responder que arcaizar va contra la naturaleza del Targum, pues, según vimos anteriormente, el Targum tiene como finalidad hacer *actual* el sentido de la Biblia. No es comprensible que los rabinos entendiesen por *ger* al gentil circuncidado, bautizado y que ha ofrecido sacrificio de purificación en el Templo, y que el *meturgemán* en la sinagoga entendiese por *ger* al extranjero residente. Cuando hemos alegado en favor de la antigüedad premísnica de Neofiti 1 que contiene halakot antimísnicas, algún autor ha respondido : la halaká puede ser anterior a la Mišná, pero la lengua es posterior, pues la lengua cambia, evoluciona, se moderniza.[157] Precisamente en Neofiti 1, Lev 25,23, en el verbo *gwr* hay un intento de modernización : el copista ha querido substituir la palabra *gywryn,* que le sonaba a «conversos»,

157. Por ej., Julia Foster, cf. *Ms. Neophyti 1,* III, p. 58*.

por *dywryn,* «residentes» : ha consignado una doble y extraña lección, *dgywryn,* compuesta de *gywryn* (lectura original atestiguada por las variantes interlineal y marginal), y *dywryn* : después ha tachado el *gimel* de *gywryn,* quedando como definitiva la lectura moderna, rabínica, *dywryn,* que corresponde a *dayyarin* de Onqelos y Pseudojonatán. Si un copista, cuyo deber es copiar, a veces se permite modernizar, ¿cómo podemos imaginar que un *meturgemán,* cuyo deber es modernizar, se permita arcaizar?

La semántica de Neofiti 1 no es, por tanto, semántica ni modernizada, ni retardada, sino contemporánea de la época del texto: época, como hemos visto, anterior a Onqelos, a Pseudojonatán, a la literatura rabínica más antigua.[158]

En las páginas que preceden hemos señalado, en primer lugar y brevemente, que el arameo de los Targumim palestinenses es

158. Júzguese, según esto, de la escasa consistencia de muchas de las conclusiones acerca de la lengua de Neofiti y otros Targumim palestinenses, sacados por J. Foster en su tesis doctoral tras comparar el arameo de estos Targumim palestinenses con el arameo bíblico, de Qumrân *(Apócrifo del Génesis),* Onqelos, Pseudojonatán, Talmud Jerosolimitano, Midrašim, arameo cristiano palestino y samaritano. He aquí sus muy discutibles resultados: «O (= Onqelos) is dated in the second century: after *A Genesis Aprocryphon* (first cent.), and also after Bar Kochba letters (approx. A.D. 135), and is thought to have been composed in Judea or in Babylonia by a migrant from Judea. The origin of the Pal. (= Palestinian) tg (= Targum) is dated in the latter part of the third cent., after O and before the Pal. Talm. (= Talmud) and Midrashim (fourth/fifth cent.). The extant mss, FTgg (=Targums fragmentarios), GGtgg (= fragmentos targúmicos de la Geniza), N (= Neofiti), and the principal mgg (= notas marginales) of N, are seen as versions of the Pal.tg (= Targum), each reflecting linguistic accomodation to the living Aram. (= Arameo) of its own time. The earliest form is Ms E of CG (= de la Geniza del Cairo) to which the principal mgg of N are closeley retated. Vat-Lips-Nor-Bom (= Targum fragmentario del Vaticano [440], de Leipzig, de Nurenberg, de Bomberg) and sometimes Par (= el ms. del Targum fragmentario [110] de la Biblioteca Nacional de París) are secondary witnesses to this textual tradition. *N itself is a late version showing influence from O, PJ* (= Pseudojonatán), *and perhaps Par.* (El subrayado es nuestro.) These tgg reflect various stages in the development of Galilean Aram., from the third cent. on. The language of O is taken to be related to the spoken Aram. of Judea about A.D. 135, followed in time by the Galilean Aram., in the Pal tgg and the Pal Talm. and Midrashim, the geographical change reflecting the establishment of rabbinical leadership in Galilea following A.D. 135. PJ is dated in the eight or ninth centuries. It is basically made up of O and reflects the Pal Talm. and Midrashim, the Bab. Talm. and the Pal tgg. It contains some early, pre-Christian material, which probably was used by its editor in the eight or ninth centuries, a period when ancient texts came to light. The combination in PJ of such disparate language elements suggests composition in a time when these languages were no longer actively used. Due to this character of PJ, it is not taken as a recension of the Pal. tg.» (G. J. Kuiper, *The Pseudo-Jonathan Targum...* p. 40).

arameo hablado; y después, despacio y con holgura, hemos probado, echando mano de la semántica, que Neofiti 1 presenta al traducir *ger* y *gwr*, un arameo prerrabínico.

Ahora añadiremos breves observaciones acerca del arameo de Neofiti 1.

Es arameo con *contaminaciones del arameo literario*, que en Palestina, al parecer, dejó de escribirse después del desastre de Bar Kokeba (135 d. C.). Sólo antes de esta fecha pudo contaminar al Neofiti, a menos que toda esa contaminación se atribuya al arameo bíblico. Kutscher, para explicar la emigración de Onqelos desde Palestina, su lugar de origen, a Babilonia, recurre a esta hipótesis: la emigración se debió al arameo imperial teñido de arameo occidental en que Onqelos como el *Apócrifo del Génesis* están escritos. Y añade una constatación importante: «After the destruction of the Temple and the crushing of the Bar-Kochba revolt, which destroyed the cultural centres of Judaea, this literary style, a cross between R. (=Reichsaramäisch) and the Western Aramaic, died out, and instead the local Western Aramaic dialects started to be used as means of literary expression and so the Palestinian Targum came into being».[159]

Hay en Neofiti muchas formas discrepantes del arameo galilaico del Talmud Jerosolimitano (=TJer) y Midrašim. Unas son debidas a contaminación del arameo literario; otras son *arameo popular antiguo*, anterior al del TJer y Midrašim. Veamos algunas:

La desinencia de la 3.ª pers. masc. pl. del perfecto de los verbos fuertes, en Neofiti, es normalmente *qtl-w*. Esta es la desinencia del arameo antiguo, imperial, del *Apócrifo del Génesis*, del arameo de Qumrán, del de Onqelos y del Talmud babilónico. Tal desinencia, normal en Neofiti, no se puede atribuir a contaminación de Onqelos porque este Targum salió de Palestina tempranamente y volvió allí tardíamente, en el siglo IX o X d. C.; ni a contaminación del Talmud babilónico, pues este Talmud habría infiltrado en Neofiti formas *qtwl*, y no *qtlw*, ya que *qtwl* es su

159. Y. Kutscher, «The Language of the Genesis Apocryphon», p. 10, nota 44. Kutscher presenta como hipótesis que la desaparición de Onqelos de Palestina sea debida al hecho de la desaparición del arameo literario de la misma región, pero no que el hecho de la desaparición del arameo literario sea hipotético.

construcción ordinaria para la 3.ª pers. pl. de que estamos hablando.[160] No hay ningún *qtwl*, que recordemos, en todo Neofiti.

Por tanto, si esa forma fuera fruto de contaminación, ésta se debería al arameo literario de Palestina.

Pero no creemos que aquí haya contaminación. La alteración lingüística de Neofiti 1 no se manifiesta, ni siquiera en la ortografía habitual, en formas ordinarias; es excepcional. *Qtlw* de Neofiti es, pues, forma del arameo hablado en Palestina, forma coincidente con la del arameo literario. Es un morfema de arameo antiguo, pues el arameo posterior del TJer y de los Midrašim palestinos utilizan *qtlwn*.

Que *qtlw* sea forma genuina del arameo palestino lo confirma el encontrarla normalmente en cristianopalestino y en samaritano donde el influjo de Onqelos y del Talmud babilónico está descartado.

En consecuencia: el constante uso de *qtlw* por Neofiti veda poner su arameo bajo la rúbrica de arameo galilaico posterior *(late)*, del arameo del TJer y de los Midrašim. Rara vez asoma en Neofiti algún *qtlwn*, debido a alteración de copistas palestinos, o a que la lengua ya apuntaba la forma galilaica posteriormente cristalizada.[161]

La 2.ª pers. pl. imper. de Neofiti normalmente toma la desinencia *-w* (no *-wn*); así en peal *qtlw* (o *qtwlw*). En galilaico posterior (TJer, Midrašim la desinencia es *-wn*). La desinencia de Neofiti no se debe a influjo de Onqelos por la razón antes dicha, ni a influjo del Talmud babilónico porque *qtwlw* se da en arameo cristianopalestino ajeno al influjo de dicho Talmud. Se trata, por tanto, de un morfema del arameo hablado palestino coincidente con el arameo literario. También aquí Neofiti difiere constantemente del arameo galilaico de TJer y Midrašim que utilizan la desinencia *-wn*, como ocasionalmente ocurre en el arameo cristianopalestino.

En el imperfecto, vg. en 3.ª pers. masc. pl. de Neofiti, perduran las dos desinencias *-wn* y *-w*. Estas dos formas de imperf. se dan en el arameo antiguo e imperial; se encuentran, por ej., en el *Apócrifo del Génesis* (19,16 2.ª pers. *tqwṣw*; 3.ª pers. *ytybw* 20,26), en otros documentos de Qumrán (2Q26 1,3 *ynṭlw*; 2Q24

160. J. N. Epstein, *Gramática del arameo babilónico* (en hebreo), Jerusalén, 1960, p. 35.

161. *Ms. Neophyti 1*, III, pp. 61* s.

4,5 *w-yṭlwn*). La desinencia *-w* desaparece en el arameo posterior (cf. Dalman, pp. 272-274 ; Schulthess, p. 63). En el arameo del Talmud babilónico (cf. J. N. Epstein, p. 37) coexisten *-w* y *-wn*, pero el influjo de este arameo en Neofiti queda descartado porque su forma es *lqtlw* o *lqtlwn* (en Neofiti *yqtlw* o *yqtlwn*).

Los infinitivos peal de Neofiti 1 requieren estudio especial : en Neofiti (texto) la forma más usual es *mqtl*, aunque hay un número considerable de *mqtwl* ; por el contrario, en M (notas marginales) abunda mucho más *mqtwl* que *mqtl*. Kutscher[162] no acepta la doble forma de tal infinitivo, *mqtl* y *mqtwl*, que consigna Dalman en su Gramática (p. 279) ; basándose en la ortografía del ms. Vaticano 30 del *Berešit Rabbá* y de los fragmentos targúmicos de la Geniza publicados por Kahle (*MdW* II), propugna que la verdadera y única forma del arameo galilaico fue *mqtwl*, que *mqtl* es esa misma forma escrita defectivamente. Si esta explicación de Kutscher fuera cierta, habría que decir que Neofiti (texto) escribe los infinitivos peal con más defectividad que el resto del manuscrito ; como tan extraña preferencia no parece posible, habrá que explicar la grafía *mqtl* (en vez de *mqtwl*) ya por influjo del arameo de Onqelos *(mqtl)* o del Talmud babilónico (siempre *mqtl*, cf. Epstein, p. 38), ya por influjo del arameo literario *(mqtl)*. Descartado el influjo de Onqelos por la razón apuntada arriba, también se ha de descartar la contaminación del Talmud babilónico por dos razones : primera, porque, de existir tal influjo, forzosamente se manifestaría en el cambiar la *mater lectionis* final *he* en *alef* en los infinitivos de Neofiti que terminan en *he* (=infinitivos de formas derivadas) : tal contaminación no existe en infinitivos, ni tampoco en nombres ; segunda, porque en cristianopalestinense, donde el influjo del Talmud babilónico está ausente, la forma normal es *mqtl*. Por consiguiente, únicamente cabe explicar los frecuentes *mqtl* de Neofiti o por influjo del arameo literario o, más probablemente, porque el arameo palestino hablado empleaba *miqtal* (continuado en cristianopalestino) y *miqtol*, morfema este último que se impuso en el arameo galilaico posterior y que domina en las grafías de algunos fragmentos del Targum publicados por Kahle y en M (notas marginales de Neofiti).

162. Y. Kutscher, «Meḥqarim...», pp. 20 s.

Si la explicación dada es correcta, el doble infinitivo *(miqtal-miqtol)* de Neofiti (texto), con predominio neto del primero, acercaría a Neofiti al arameo literario, lo alejaría del arameo del TJer y de los Midrašim. En el *Apócrifo del Génesis* hay estos dos infinitivos peal *mšbq* (19.19) y *mšbwq* (19.15).

Donde parece más seguro el influjo del arameo literario palestino es en infinitivos de Neofiti de formas derivadas que aparecen sin *mem* prepositivo, como *l-qblh* (inf. pael) de N Ex 32,9 : aquí el influjo de Onqelos está descartado por la razón general de su ausencia de Palestina hasta el final del primer milenio y porque tal verbo no se da en el versículo paralelo de Onqelos, y porque, caso de influir Onqelos, la ortografía hubiera sido *l-qbl'* (con *alef* final). El influjo del Talmud babilónico queda excluido porque su infinitivo pael es *qtwly (qattolē)*. Sólo queda explicar tal forma (que substituye la ordinaria *l-mqblh*) por influjo del arameo literario palestino.

Otro ejemplo : N Ex 30,15-16 lee *l-kpr'* (v. 15), *l-kprh* (v. 16) : También queda fuera de consideración el influjo de Onqelos, pues, aunque emplea el mismo verbo y forma, su grafía es *alef* final en los dos casos : el *he* de l-kpr*h* no puede venir de Onqelos. Excluido igualmente el influjo del Talmud (leería *l-kpwry*), tenemos que recurrir nuevamente al influjo del arameo literario de Palestina. Cf. ejemplos parecidos : N Ex 31,18 ; 34,33.34 l-mll*h*, etc.

Hay algunos casos de 3.ª pers. masc. pl. del perf. de verbos lamed alef/he cuya desinencia en Neofiti es *-w* (en vez de la ordinaria *-wn*) : N Ex 15,23 *(w-'tw)* ; 15,21 *('tg'w)* ; 5,14 *(w-lqw)* ; 5,16 *(lqw)*, etc., pero estas contaminaciones — particularmente en el muy leído cap. 15 de Ex — probablemente provienen del arameo de Onqelos, pues en varios casos tiene exactamente la misma forma ; pero no se excluye que puedan ser infiltraciones del arameo literario. En el *Apócrifo del Génesis* (19.26) encontramos, por el contrario, *'twn* (en vez de *'tw*) y *b'wn* (en vez de *b'w*) por influjo, como veremos, del arameo en que está escrito Neofiti.

Influjo del arameo literario de Palestina o, mejor, grafía antigua, es la del demostrativo *dn*, más frecuente que *dyn* en Neofiti : *dyn* es la grafía ordinaria en el arameo galilaico posterior, en Onqelos y en el Talmud babilónico. La grafía *dn* es propia del *Apócrifo del Génesis* en el que sólo quedan dos *dn'* del arameo imperial. Neofiti presenta además casos de *hdn*, aunque de ordi-

nario es *hdyn. Dn* y *hdyn* están documentados en el siglo II d. C.;[163] *dn,* lo acabamos de señalar, varias veces en el *Apócrifo del Génesis* y varias veces en otros documentos de Qumrán: 2Q24 6,2; 5Q15 1 i 19 ii 2; 6Q8 2,3; 29,1.

En Neofiti y en el *Apócrifo del Génesis* se juntan *hn* y *'n* («si»): *hn* es grafía del arameo antiguo egipcio, bíblico, nabateo y palmireno, cf. *supra,* p. 45).

En Neofiti es de uso frecuente la forma *dy* (en vez de *d-*) del pronombre relativo. Muchas de las correcciones interlineales de Neofiti se reducen a cambiar esta grafía antigua (cf. *supra,* p. 52) única en el arameo bíblico y la más corriente en el *Apócrifo del Génesis* (aquí alterna con *d-*) en *d-,* que es la forma a la que evolucionan las grafías del arameo posteriormente.

Véase en *Ms. Neophyti 1,* III, pp. 60*-69* más ejemplos del influjo, en Neofiti, de arameo literario, y otros ejemplos de formas y ortografías antiguas: N 23,8 M *tsbyh* («la tomarás»): se sufija el pronombre, contra la costumbre del arameo de Neofiti, no por influjo de Onqelos, que emplea otro verbo en este lugar, sino por influencia del arameo literario; la forma peil, que se encuentra en Daniel, y en el *Apócrifo del Génesis,* en nabateo y palmireno, pero no en arameo posterior (sólo hay raros casos en el Talmud de Babilonia), está presente en Neofiti: Ex 32,19 *(qryb),* 14,31 *(dhylw),* 40,18 *(yhyb),* etc.; el participio masc. pl. de los verbos defectivos es en Neofiti *-yyn*; difiere, pues, del participio arameo palestino posterior que termina en *-yy.* En Neofiti (Deut 7,10 M) figuran dos casos de *'yty,* de indudable procedencia literaria.

El arameo de Neofiti difiere también del arameo del TJer, Midrašim, arameo samaritano, arameo de Qumrán y literario en general, en no sufijar al verbo el pronombre complemento directo, pero este uso es normal en las cartas arameas de Bar Kokeba y en nabateo (cf. *supra,* p. 45). El nabateo, que nunca utiliza *l* para esta función, presenta unos diez casos de *yt* ante sufijo: «This clearly indicates — escribe Kutscher[164] — that the use of *yt* with suffixes was well established at the beginning of the first century C.E.». En Qumrán el uso de *yt* es excepcional, pero aparece

163. Y. Kutscher, «The Language of the Genesis Apocryphon», pp. 17 s.
164. Y. Kutscher, *art. cit.,* p. 21.

en la *Descripción de la nueva Jerusalén* (15Q1 i 16 s, *yt dšyn*) y en Murabba'āt (21 1-3 19 *yt štr'*) delante de dos nombres, no sólo delante de sufijo como en Daniel 3,12 *(yathwn)*. En arameo antiguo (cf. *supra*, p. 45) no se emplea *l* ante nombres sino siempre *'yt*[165] equivalente a *yt* posterior. En los documentos arameos publicados por Kraeling se encuentra un *yth*,[166] en 11QtgJob XXXV 9 *yth*, XXXIV 9 *(yt)hwn*.

El uso en Neofiti de *alef* y *he* como *matres lectionis* finales rima con el del *Apócrifo del Génesis*; dista de la ortografía posterior en la que sólo se usa el *alef* por acomodo al arameo del Talmud de Babilonia o de Onqelos. Ese empleo promiscuo de *he* y *alef*, fuera de algunos fragmentos de Neofiti, es índice de que este Targum fue poco copiado y en conjunto poco alterado.

En suma: a) El arameo de Neofiti 1 presenta habituales diferencias respecto al arameo galilaico del TJer y de los Midrašim con el cual arameo básicamente coincide su estructura; b) en dichas diferencias representa un arameo menos evolucionado; c) tales formas diferenciales son comunes al arameo coloquial de Neofiti y al arameo literario de la Biblia o de Qumrán; d) el arameo de Neofiti no es una «Mischsprache» de arameo coloquial y de arameo literario, pues la contaminación producida por este último es muy moderada y excepcional; e) las infiltraciones del arameo literario no proceden de Onqelos ni del Talmud de Babilonia (fuera quizá de casos de ortografía), sino del arameo literario de Palestina; f) esto demostraría su origen anterior al 135 d. C., si pudiéramos probar que las infiltraciones literarias no son debidas a influjo del arameo bíblico, posibilidad que de momento no queda excluida, aunque es indicio en contra que no haya en el arameo de Neofiti ninguna huella de la sintaxis tan típica del arameo literario de la Biblia.

Pero sean de una u otra época las infiltraciones de arameo literario, la lengua —no toda la ortografía— de Neofiti, parece ser de época de Qumrán, no solamente por las razones de semántica alegadas, sino porque el arameo de Qumrán tiene infiltraciones, contaminaciones del arameo vernáculo que Neofiti representa. El

165. Y. Kutscher, *Historia del arameo*, pp. 44, 95 s.; Idem, «Aramaic», p. 400.
166. Y. Kutscher, «Aramaic», *loc. cit.*

arameo literario ha influido en el arameo coloquial de Neofiti, *el arameo coloquial de éste ha influido en el arameo literario.*

Los elementos del lenguaje del *Apócrifo del Génesis* o de otros documentos de Qumrán destacados como extraños, novedosos, avanzados, se encuentran cabalmente en el arameo galilaico de Neofiti: *d-* al lado de *dy*; *alef* por *he* en *h*afel, *h*itpaal; *dn* en vez de *dn'*; *tmn* y *kmn* en lugar de *tmh* y *kmh*; *-w* en verbos lamed alef/he que explican *'twn* en vez de *'tw*, *b'wn* en vez de *b'w* del *Apócrifo*; *mqtl* al lado de *mqtwl* como *mšbwq* del *Apócrifo* junto y en vez de *mšbq*; en Neofiti se encuentran relativos *dyl* más sufijo, y en él es normal *-wy* en vez de *-why* en la 3.ª pers. sing. masc. del sufijo, lo que explica, sin necesidad de recurrir a errata de escribas, *'ḥwy* del *Apócrifo* (21.34) en vez de *'ḥwhy*, y *'lwy* de una carta aramea de Bar Kokeba en vez de *'lwhy*;[167] la inicial substitución del estado constructo del *Apócrifo* por el enfático con *d* es otro índice de la penetración del arameo popular presente en Neofiti; los extraños, aunque muy raros, usos de *yt*, en vez de *l*, ante complemento directo que en páginas anteriores hemos señalado en Dan 3,12 *(yathwn)*, en el *Targum de Job* de la cueva 11, en otros documentos de Qumrán y en las cartas de Bar Kokeba,[168] se encuentran constantemente en Neofiti; la ortografía promiscua de *he* y *alef matres lectionis* finales en el *Apócrifo*, en el *Targum de Job* y en otros documentos arameos de Qumrán, es la ortografía de Neofiti; la aparición simultánea de *'n* y *hn*, también se refleja en Neofiti.[169]

Hay infiltraciones, como *yathwn* de Dan 3,12, que difícilmente pueden explicarse como formas «posteriores» dado que el sufijo separado es *'nnwn* (Dan 6,25). El carácter excepcional de las contaminaciones — sólo *dn* en el *Apócrifo* se puede considear infiltración

167. *Ms. Neophyti 1*, II, p. 68*.

168. *Ibíd.*: Un estudio detallado del uso de *yat*, haciendo notar que en las cartas arameas de Bar Kokeba se emplea ante pronombres y con nombres. Véase en *Ms. Neophyti 1*, III, p. 57*, lo que dice Cowling sobre el uso de las construcciones con *yat* más complemento directo: las considera contrarias al genio de la lengua aramea y trata de explicarlas como derivadas de ser Neofiti traducción de un original ¡griego!

169. Sobre las peculiaridades gramaticales de Neofiti 1, véase G. Lazry, «Some Remarks on the Jewish Dialectal Aramaic of Palestine During the First Centuries of the Christian Era», *Augustinianum*, 8, 1968, pp. 469-476; y Teresa de Jesús Martínez, «Estudio de la Fonología y Morfología del ms. Neofiti 1 Éxodo», Resumen de la tesis defendida por la autora en la Universidad de Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1972.

estructural — muestra que se trata de elementos foráneos provenientes de otra clase de arameo contemporáneo, que no puede ser otro que el arameo coloquial.[170]

No vamos a alargar más este tema de la antigüedad del arameo de Neofiti. El capítulo que sigue reforzará indirectamente la antigüedad lingüística de dicho Targum al probar la antigüedad premísnica de su halaká. Pero antes de pasar a nuevo asunto, recapitulemos brevemente el apartado dedicado a la lengua de los Targumim.

Primeramente estudiamos una cuestión general previa : por qué se tradujo la Biblia hebrea al arameo si, como muchos creen y nosotros defendemos, continuó hablándose hebreo en Palestina hasta final del siglo II d. C. Probamos que se continuó hablando hebreo después del Destierro de Babilonia y señalamos la clase de hebreo hablado hasta el 200 d. C. : neohebreo (hebreo mísnico). Después expusimos que el uso de este hebreo no hizo innecesaria la versión aramea, el Targum, dado que el arameo era la lengua hablada por antonomasia en Palestina, en algunas regiones con exclusividad.

A continuación analizamos la clase de arameo en que están escritos los Targumim, exponiendo previamente las clasificaciones del arameo en uso. Seguidamente clasificamos el arameo del *Targum de Job* de la cueva 11 de Qumrán como arameo imperial o literario de la subclase «arameo medio» y analizamos las características que parecen situarlo después del arameo bíblico de Daniel y antes del *Apócrifo del Génesis*. Pero dijimos que este último resultado depende de que las pretendidas características de arameo «avanzado» del *Apócrifo del Génesis* sean en realidad «avance» estructural y no meramente infiltraciones del arameo coloquial contemporáneo. En la última hipótesis — que sean simplemente

170. El arameo de Neofiti puede ofrecer explicación de un constructo plural raro del *Apócrifo del Génesis* (p. 168) : r'*h* 'nh ([uno de] «los pastores del rebaño»), que Fitzmyer, siguiendo a Kutscher, explica por *he* final como *mater lectionis* de *-ê*. Ambos autores coinciden en que no hay más ejemplos de un estado constructo pl. escrito con *he* (Cf. Y. Kutscher, «The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I», *Orientalia* 39, 1970, p. 183). Véanse ejemplos en Neofiti Ex 13,15 (*bkwrh bnn*, una mano añade encima un *yod*: *bkwryh bnn* como en *bkwryh* del mismo versículo) ; 13,20 (*b-syfh mdbrh* ; en M *b-syyfy*) ; Ex 11,5 (*bkwr' b'yr'* con *alef*, pero quizá sea sing.) ; Gen 23,17 (b- *'pyh brh* ; es innecesaria la corrección de la *ed. princeps... (d) brh; 'pyh* es una *lectio conflata* de *'ph* y de *'py*) ; Gen 24,30 (*ydh 'ḥt*(h) ; M *ydy..*).

infiltraciones —, la diferencia entre el arameo del *Targum de Job* y la del *Apócrifo del Génesis* es de arameo literario menos contaminado *(Targum de Job)* a más contaminado *(Apócrifo del Génesis)*.

Seguidamente abordamos el espinoso tema del arameo de los Targumim palestinenses, concentrando el estudio en el arameo del ms. Neofiti 1 que es el único texto completo del Targum palestinense al Pentateuco. Las afirmaciones básicas de este estudio son : Primera, que es arameo hablado, popular y no literario como el del *Targum de Job* o como el de unos fragmentos de *Targum al Levítico,* encontrados en Qumrán. La segunda afirmación es que el arameo de Neofiti, salvas alteraciones ortográficas posteriores que no afectan a la armazón estructural del lenguaje, es contemporáneo del arameo de Qumrán : el de Qumrán, arameo que se escribía (y quizá también se hablaba en Judea), el de Neofiti, arameo que se hablaba en Palestina, por lo menos en Galilea. Llegamos a esta conclusión después de exponer que ciertos autores clasifican al arameo de Neofiti como «tardío» (siglo III d. C. en adelante) basándose en la comparación diacrónica de características ortográficas, fonéticas, morfológicas y sintácticas de este arameo y del arameo del *Apócrifo* o de Qumrán en general.

Sobre este particular de las comparaciones lingüísticas señalamos algunas imperfecciones inherentes a la comparación, sincrónica o diacrónica, si se funda exclusivamente en las bases mencionadas, y postulamos ampliar las bases de comparación utilizando la semántica. Con un ejemplo aportado por Moïse Ohana —el de la semántica (anterior a Onqelos, Pseudojonatán, pretannaítica) de las traducciones aramaicas de *gr* y *gwr* en Neofiti— probamos que el arameo de Neofiti en este punto es lingüísticamente tan antiguo como el proporcionado por Qumrán, y, por tanto, que a la hora de comparar el arameo de Neofiti con el de Qumrán, no se ha de optar sin más, como algunos autores vienen haciendo, por la comparación diacrónica ; los resultados de Ohana piden una comparación sincrónica : arameos de la misma época, pero distintos : el de Qumrán, literario, el de Neofiti, coloquial. En espera de que nuevos estudios sobre semántica de Neofiti amplíen los resultados ya obtenidos y saliendo del campo de la semántica, hay otros argumentos que aconsejan la comparación sincrónica del arameo de Neofiti con el Qumrán. Hemos señalado, por ej., casos de conta-

minación del arameo de Neofiti por arameo que no es de Onqelos ni del Talmud babilónico, sino arameo literario de Palestina, que puede ser el arameo bíblico, aunque hay indicaciones en contra, o más bien el arameo literario de Palestina que dejó de escribirse en esta región después de 135 d. C. Aparte de las contaminaciones del arameo literario que apuntan, con la salvedad dicha, a influjo anterior al 135 d. C., hay características estructurales, e incluso ortográficas, que individualizan el arameo de Neofiti dentro del arameo galilaico, que lo hacen anterior al arameo galilaico del Talmud Jerosolimitano y Midrašim, y que lo acercan al arameo literario. Buen argumento de ser contemporáneos el arameo de Neofiti y el de Qumrán es encontrar en aquel Targum elementos contaminadores del arameo de Qumrán : aquello que a este arameo lo hace «avanzado», «puente» entre el arameo bíblico y el posterior galilaico. Estos elementos de contagio normalmente no son estructurales, sino meros infiltrados excepcionales en el lenguaje literario de Qumrán, lo que indica que son exteriores a la lengua y que pertenecen a lengua de diferente contextura y contemporánea (arameo hablado) ; algún caso, vg. *dn* del *Apócrifo,* parece ya integrado en la estructura del lenguaje literario, pero esto no descarta que también este elemento u otros parecidos sean infiltraciones (permanentes) del lenguaje hablado.

En todo esto no hacemos nada más que aplicar el principio admitido : que el arameo oficial «medio» difiere del imperial antiguo, por contaminación de los dialectos aramaicos hablados.

Del arameo de otros Targumim nada hemos dicho porque nada nuevo se ha escrito en estos últimos tiempos sobre el particular y nada nuevo tenemos que añadir. Las afirmaciones hoy en boga sobre el arameo de *Onqelos* es que procedió de Palestina, como delata, por ej., mantener aún una discreta distinción de estado absoluto y enfático, distinción impensable en el arameo oriental. Se continúa admitiendo, no obstante, la impronta lingüística del arameo babilónico particularmente en la vocalización de Onqelos.[171]

171. Sobre el arameo del Targum de Onqelos publicó M. Z. Kaddari un importante estudio, «Observaciones sobre la sintaxis de la lengua de Onqelos» (en (hebreo), *Tarbiz,* 32, 1963, p. 251. He aquí sus resultados recogidos en nuestra obra *Ms. Neophyti 1,* I, pp. 76* s. : El de Onqelos no es lenguaje puramente de traducción, sino lengua independiente, como se desprende de sus formas de «determinación», de la manera de expresar el genitivo y el complemento directo : se parece, está próximo, al arameo imperial (numerosos nombres sin *alef* final como

El arameo del *Targum de Jonatán a los Profetas Anteriores y Posteriores,* fundamentalmente es el de Onqelos. El arameo de los *Targumim a los Hagiógrafos* es un arameo misceláneo, mezcla de arameo occidental y arameo oriental.[172] Es arameo tardío y, por tanto, muy tocado por el arameo de Onqelos y del Talmud babilónico.

El arameo del *Pseudojonatán* al Pentateuco es tan misceláneo como su contenido: parte arameo palestinense, parte arameo literario o de Onqelos.[173]

mater lectionis, predominio del estado constructo sobre el genitivo con *d,* complemento directo de nombres y pronombres precedido de *l*), pero presenta signos de transición al arameo «medio», como es la desaparición de la diferenciación semántica entre las formas nominales con o sin *alef* final, el *alef* final en el predicado, las formas de tipo *ahwy dAbraham, yat* y *l* ante nombres en complemento directo, la construcción *hrgw l-'bnr.* Este arameo «medio» al que se acerca el Onqelos es el arameo occidental como prueba la gran cantidad de nombres sin *alef* final, y el que no se dé en Onqelos (contrariamente a lo que ocurre en arameo bíblico, en siríaco y en mandeo) que, estando dos nombres en anexión, el primero de ellos termine sin *alef* y el segundo con ella; predominio del estado constructo sobre el genitivo con *d, yat* ante substantivos. Hasta aquí Kaddari.

Pero que la vocalización de Onqelos deriva del sistema superlineal babilónico se prueba porque gran número de mss. de este texto transliterados en puntuación sublineal tiberiense muestran, en el sistema de *matres lectionis,* huellas de la puntuación babilónica primitiva.

172. Véase un ejemplo de arameo misceláneo en el del Targum al Libro de Crónicas recientemente publicado por R. Le Déaut-J. Robert, *Targum des Chroniques,* II (Texte et Glossaire), Roma, 1971.

173. Al término de este apartado sobre el arameo, imperial o dialectal (occidental/oriental) de los Targumim, recordemos algunos datos de su evolución: El arameo, que en su fase antigua había funcionado con 27 de las 29 consonantes del protosemítico, las reduce a 23 en la fase del arameo imperial; las diferencias entre arameo occidental y oriental se hicieron notar pronto: ya los proverbios de Aḥiqar (*ca.* 500 a. C.) muestran signos de dialecto oriental dentro del arameo imperial: una característica de este arameo oriental es terminar el enfático pl. masc. en *-ê*; otra es la preformativa del Imperf. *l-* (que ya aparece en el s. VIII a. C.). Aún en época precristiana, se produjo el fenómeno de intercalación de vocales auxiliares en sílabas finales doblemente cerradas (= que terminan en dos consonantes), de verbos o nombres, sílabas que habían surgido por caída de vocales finales (ya desde el siglo XII a. C.). Tales vocales auxiliares, de diversos timbres, por entonces fueron átonas: en la Lxx tenemos, por ej., *Mólok* en lugar del primitivo *Mulk.* En torno a la Era cristiana se introducen cambios decisivos que llevan a su final el arameo antiguo oriental («Altostaram.») y occidental («Altwestaram.»). Éstos son: el *alef* que cierra sílaba desaparece; *ś* se confunde con *s*; *aw* y *ay* en principio de sílaba cerrada se diptongan en *ō* y *ê*; vocales largas átonas finales caen (a menos de que continúen con el acento, como ocurre con el sufijo *-i* («mío») en el arameo occidental). Alrededor de la Era cristiana empieza la doble articulación, aspirada y explosiva, de las consonantes *bgdkft.* La caída de las vocales átonas finales hizo que el acento recayese casi siempre en la última sílaba de la palabra; por el siglo II d. C., se trasladó también a la última sílaba el acento del estado constructo sing.

4. — Antigüedad del Targum. Recientes aportaciones del Dr. M. Ohana

L. Zunz en el siglo pasado escribió en su obra *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*:[174] «Geschriebene aramäische Uebersetzungen der meisten biblischen Bücher hat es sicherlich schon unter den Hasmonäern gegeben».

La afirmación pareció exagerada durante mucho tiempo. Por influjo de la Gramática de G. Dalman (1905) imperaba el convencimiento que los Targumim eran composiciones tardías, que podían ser dejadas de lado en el estudio del Nuevo Testamento. La monumental obra de Billerbeck utiliza con excesiva parsimonia la literatura targúmica y lo mismo se ha de achacar al Diccionario Teológico del N. Testamento de Kittel (cf. *infra*).

Sin embargo, gracias a los descubrimientos de Qumrán, sabemos hoy que existió en temprana edad un *Targum de Job*, cuyo arameo hemos estudiado. Su escritura, del tipo llamado «herodiano», permite datarlo entre el 37 a. C. y el 70 d. C., aunque como hemos visto, los editores sugieren fecha más antigua, la segunda mitad del siglo II a. C. Y no era ms. único, pues en la cueva 4 de Qumrán han aparecido fragmentos de otra copia.

Por la literatura rabínica (TB. *Šabbat* 115a y otros lugares) teníamos noticia de la existencia de un antiguo Targum de Job que leía Rabbi Gamaliel II (por el 90-100 d. C.), nieto de Gamaliel I, el Viejo (*ca.* 25-50 d. C.), maestro de San Pablo. Lo leía estando a la mesa de un tal Yoḥanán el excomulgado (o «el hijo del excomulgado»), que algunos han querido identificar con Juan apóstol. Según R. Ḥalafta, Gamaliel I había ordenado emparedar un Targum de Job que le presentaron cuando estaba sentado en las

fem. y pl. masc. y el acento de la 1.ª y 3.ª pers. (fem.) del perfecto (antes se pronunciaba *qatálat*; ahora *qatlat*). En torno al 200 d. C. caen las vocales cortas átonas en sílaba abierta, a menos que se alargue la vocal o la consonante inmediata siguiente; como consecuencia, hasta el acento de los nombres «segolados» (tipo *qtl*, etc.) carga sobre la sílaba final en estado absoluto y constructo masc. sing. Estas son las últimas características del arameo «medio» oriental y occidental que conocemos por vocalizaciones de los siglos VII-X d. C. En los siglos VII-VIII el arameo fue suplantado como lengua hablada por el árabe. (Esta descripción de la evolución del arameo está tomada de K. Beyer, *Althebräische Grammatik*, pp. 14 s., nota 2.) La hemos recogido para que se advierta hasta qué punto el arameo hablado (vg. *qtalt*, «mataste») difería del arameo literario (*qtalta*).

174. Ed. de Frankfurt a. M., 1892; reproducción, Hildesheim, 1966, p. 65.

escaleras del Templo. Los editores del *Targum de Job* de la cueva 11 de Qumrán admiten la posibilidad que el Targum emparedado sea el encontrado en Qumrán.[175] Remota posibilidad ciertamente. Lo que no es posible es que el Targum de Job que desde hace siglos conocíamos, sea el de la cueva 11, pues es muy parafrástico, siendo el de Qumrán de carácter literal.

Hemos hecho repetida mención de unos fragmentos de *Targum al Levítico* (16,12-15 ; 16,18-21) encontrados en la cueva 4 de Qumrán. Parecen ser del siglo I. Estos Targumim de Qumrán — lo hemos señalado — están escritos en arameo imperial, literario. El de Levítico tiene una lección sumamente interesante y rara, pero que se encuentra con frecuencia en el Targum Neofiti : en Lev 16,20 traduce *byt qdš(')* o *byt qwdš(')*, en vez de *qdšh* de Neofiti y Onqelos, al hacer la versión de *ha-qodeš* del texto hebreo. Como hemos destacado en otro lugar,[176] esta traducción liga (¿genéticamente?) el Targum del Levítico de Qumrán con el Targum Neofiti, pues éste, cabalmente en Levítico, emplea varias veces esa rara traducción *byt qdš'* para el hebreo *qodeš*. Como en los versículos contenidos en los fragmentos de Qumrán, Neofiti no es parafrástico, el Targum qumránico puede rubricarse, en punto a literalidad, lo mismo Targum Onqelos que Targum palestinense : en esa traducción concreta queda vinculado con Neofiti, no con Onqelos que desconoce tan peregrina versión.

¿Quiere esto decir que el Targum Neofiti, que los Targumim palestinenses, fueron compuestos primitivamente en arameo literario?

K. Beyer da por descontado que los primeros Targumim circularon en arameo literario. «Murió el hebreo — dice[177] — en el siglo VI a. C. y se hizo necesaria en Palestina una traducción del Antiguo Testamento en arameo, ya en el siglo IV a. C. ; naturalmente en arameo imperial». No afirma que estos primitivos Targumim fueran en tan temprana edad puestos por escrito. Confiesa que la historia del desarrollo de los Targumim desde los descubiertos en Qumrán hasta la fase final en la que encontramos hechos y terminados los diversos Targumim orientales y occidentales, está envuelta en oscuridad. Cree que en Palestina la lengua escrita

175. *Le Targum de Job*, p. 6.
176. *Ms. Neophyti 1*, III, p. 32*.
177. K. Beyer, «Der Reichsaramäische Einschlag...», p. 252.

hasta cerca del final del siglo II d. C. fue el arameo imperial; entonces lo sustituyó el arameo occidental (spätwestaram.). Continúa K. Beyer: Los últimos documentos datados, escritos en arameo imperial y procedentes de Palestina y ya en parte fuertemente influidos por el arameo occidental («teilweise schon stark westaram. beeinflusst»),[178] provienen de la segunda revuelta judía contra los romanos (132-135 d. C.). Los primeros textos datables en arameo occidental — sigue Beyer, *ibíd.* — son algunas inscripciones de sinagogas de Galilea y un amuleto de Emaús del siglo III d. C. (cf. nn. 979, 981, 982, 987, 989, 1185 de la obra de J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum,* dos vol., 1936 y 1952). Pero este arameo occidental como lengua hablada «zeigt sich jedoch schon vom 1. Jahrh. v. Chr. an in den Westaramaismen des in Palästina geschriebenen Reichsaram., den Aramaismen der hebräischen Qumrantexte, der Mischna und des Neuen Testaments und griechischen Transkriptionen».[179]

De las anteriores constataciones se deduce que no existieron Targumim palestinenses en arameo distinto del imperial, literario, mientras esta lengua fue escrita y la única hablada por el pueblo, es decir, cuando en Palestina el arameo imperial no se había dialectizado, cuando aún no se había escindido en arameo literario (para escribir) y arameo popular (para hablar). Pero, aparecido el arameo occidental en Palestina, los Targumim sinagogales por dirigirse al pueblo, utilizaron el arameo del pueblo, el dialecto occidental hablado.

La dialectización del arameo se operó en Oriente y en Occidente, allí primeramente, pues ya hay asomos de ella en los Proverbios de Aḥiqar (siglo V a. C.). En Occidente empezó dos siglos antes del Cristianismo, al aparecer el arameo «medio». La dinámica de las lenguas vivas motivó que el arameo dialectal (hablado) se diferenciase cada vez más del arameo imperial (escrito), lengua al parecer muerta y sin dinámica interna.

Que los primeros Targumim fueran compuestos en Palestina en arameo imperial, es lógico en el siglo IV o quizá III a. C., cuando tal arameo en Palestina era lenguaje del pueblo. Que tras la dialectización, se escribiesen Targumim en arameo imperial, no se

178. Ídem, *Ibíd.*, p. 251.
179. Ídem, *Ibíd.*

puede dudar : ahí están los dos Targumim de Qumrán que parecen ser posteriores a ella. Lo que parece no poderse sostener es que, al lado de estos Targumim literarios no existiesen, una vez constituido y en marcha el dialecto arameo occidental, traducciones de la Biblia en lengua vernácula. En el apartado anterior aportamos una razón semántica de peso en pro de la existencia del arameo de Neofiti en época contemporánea, si no anterior, a la de los Targumim literarios de Qumrán. Que dicho Targum palestinense en vernáculo existiera en forma oral, no escrita, hasta final del siglo II d. C., es cuestión poco relevante, por la menor importancia que tenían en el judaísmo los escritos religiosos como no fuera el texto[180] original de la Biblia y por la fidelidad con que se transmitían en su seno los textos orales ; sin embargo, el que escribe es de opinión que el Targum palestino en arameo vernáculo, como el de Neofiti, se puso por escrito antes de finir el siglo II d. C. ; por esta razón : porque no es explicable que el Targum Neofiti fuese *escrito* al final de la época tannaítica y, al ser redactado, se continuase dando a los términos *ger* y *gwr* un sentido anterior en dos o más siglos. Que el arameo popular no empezase a ser escrito hasta final del siglo II o principios del III d. C., deja de ser verdad si el Targum palestino existió escrito antes de la época tannaítica como con razones venimos postulando.

Un argumento esprimido por Kahle, Baumstark y otros en favor del Targum palestino escrito ya en el siglo I d. C. es la dependencia de la Pešiṭta respecto a un Targum palestinense del Pentateuco. Según P. Kahle, éste habría sido llevado en torno al 36 d. C. al reino de Adiabene y allí convertido en arameo oriental, en la traducción siríaca del Pentateuco (cf. *supra*). Aunque yo admito la dependencia de Pešiṭta respecto al Targum palestinense,[181] no tengo seguridad que tal dependencia se funde en copia de un Targum palestino «escrito», y menos que ese Targum estuviera escrito en arameo coloquial. K. Beyer admite la dependencia, pero de Targum palestino compuesto en arameo imperial. Los 15 *yat* ante complemento directo que Beyer ha encontrado en la

180. Contrariamente, en el mundo clásico para tener aceptación una tradición o doctrina tenía que presentarse en forma de libro ; de ahí que la tradición cristiana, al pasar al mundo helenístico, se escribió en Evangelios.

181. Cf. *Ms. Neophyti 1*, I, pp. 78* ss. y *Ms. Neophyti 1*, III, pp. 23*-25* (vide *infra*, pp. 89 ss.).

Pešiṭta de algunos libros del A. Testamento (Gen, 1 Cron, Ecl y Ct) según el *Thesaurus Syriacus*[182] y que atribuye a préstamo del arameo imperial por razones cronológicas —por suponer que en esa época no existía arameo occidental «escrito»—, más bien parecen indicar lo contrario: a saber, que el Targum subyacente en la Pešiṭta estuvo escrito en arameo dialectal donde el *yat* es elemento autóctono y estructural.

Pero de este argumento de la Pešiṭta volveremos a tratar con más detenimiento al final del apartado al hablar de la *Vorlage* premasorética de los Targumim.

En espera de que se aduzcan nuevos argumentos en favor de Targumim palestinenses «escritos» en época pretannaítica, pasamos a exponer razones nuevas y sólidas en favor de existir Targumim palestinos —por lo menos en forma oral— antes de la Mišná, antes de la *Mekilta*.

También aquí Moïse Ohana ha encontrado argumentos que merecen toda consideración. Le agradecemos el permiso de darlos a conocer. Esperamos verlos ampliamente desarrollados por su autor. Helos aquí en forma abreviada:

Neofiti integra en puntos importantes mucha halaká que discrepa o abiertamente se opone a la halaká recepta de *Mekilta* y Mišná.[183] En cambio, Onqelos y Pseudojonatán se acomodan a la halaká oficial.

Punto importante, sin duda, es quién puede comer el cordero pascual. En asunto tan capital no es presumible que el *meturgemán* se atreviese en plena sinagoga a desafiar la interpretación oficial dando en el Targum interpretación contraria. Puen bien: en Ex 12,42 la interpretación oficial recogida en la *Mekilta, Pisḥa* 15,18-22 (I, p. 118)[184] de *kl bn nkr l' y'kl bw* es que esto se refere a *judío apóstata* y a *gentil*. Lo mismo traduce Pseudojonatán. Onqelos y *Mekilta de R. Simón ben Yoḥay* dejan de lado totalmente el sentido del texto hebreo, que exclusivamente se refiere

182. K. Beyer, «Der Reichsaramäisch Einschlag...», p. 252.

183. M. Ohana compara con la *Mekilta* por haber versado su tesis doctoral sobre «Halaká de Neofiti al Éxodo».

184. Citamos por la ed. de la *Mekilta de Rabbi Ismael*, de J. Z. Lauterbach, Filadelfia, 1933-1935.

Las indicaciones de fuentes rabínicas sobre la antigüedad de los Targumim están recogidas y estudiadas por Louis Hausdorff, «Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen» MGWJ 38, 1894, cf. pp. 302-304.

a *bn nkr*, a un extranjero, y sólo hablan de *judío apóstata*. Únicamente Neofiti interpreta el texto hebreo del gentil; apegado al texto hebreo, no mienta al judío apóstata.

Ex 12,48 T(exto) H(ebreo): «Y ningún incircunciso *('rl)* lo podrá comer» (el cordero pascual); Ps(eudojonatán): «Ningún incircunciso *('rl)* israelita...»; Neofiti: «Ningún gentil *(br 'mmyn)*...»; *Mekilta, Pisḥa* 15,131-135 (I, pp. 127 s.): «Ningún israelita incircunciso»; O(nqelos): «Ningún incircunciso» (probablemente se refiere a judío incircunciso, pues sigue en lo demás a la *Mekilta*).

De nuevo, pues, Neofiti en halaká de tanta monta va contra la *Mekilta* a la que sigue Ps y (prob. O). Neofiti excluye de la comida pascual únicamente a los gentiles.

Ex 12,46 TH: «será comido en una casa»; O y Ps.: «en un grupo» *(ḥaburah)*; Neofiti: «será comido por grupos»; *Mekilta*: «en un grupo».

También aquí la interpretación de Neofiti es discordante.

Ex 12,45 TH: «Residente *(twšb)* y asalariado no comerá (sing.) de él» (del cordero pascual); O: traduce literalmente (sin especificar); Ps: «El residente *dywr twtb*[185] y el asalariado gentil no podrá comer de él»; Neofiti: «El residente *(twtb)* gentil *(br 'mmyn)*[186] tomado a sueldo no podrá comer de él»; I (variantes interlineales de Neofiti): «El residente *(twtb)* y el asalariado gentil»; M (variantes marginales de Neofiti): «el residente *(twtb)* que es un varón asalariado gentil...»; *Mekilta*: «El *ger twšb* y el gentil...» (*Mekilta, Pisḥa* 15,46-47 [I, p. 121]).

Neofiti y M van contra TH, O, Ps e I porque de dos clases de personas hacen una (residente que es asalariado; en vez de residente *y* asalariado); y van contra Ps y *Mekilta* porque esa única persona es un gentil *(br 'mmyn)*, no un asalariado gentil y un *ger twšb* (un medio prosélito) como en esos dos textos. El *ger twšb*, contrariamente al *ger ṣedeq*, no está plenamente equiparado al israelita porque no ha recibido circuncisión, bautismo ni ofrecido

185. *Totab* se refiere al *ger tošab*, un pagano que ha renunciado a la idolatría, pero que aún no es prosélito judío, aún no es *ger ṣedeq*. Cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries*... I, 338 ss.; K. Kohler, *Jewish Theology Sistematically and Historically Considered*, reimp. de la ed. de 1918, con Introd. de L. Blau, Ktav Publishing, New York, 1968, pp. 414-416.

186. Residente «gentil» es traducción más ajustada que la de «extranjero» de la *editio princeps*.

el sacrificio de purificación en el Templo, pero tampoco es un mero gentil, un pagano, pues acepta el monoteísmo israelita.

Neofiti de nuevo está en pugna con la interpretación oficial del texto (dos clases de personas), y en oposición a *Mekilta* y Ps, pues según estos textos el residente inhabilitado para comer la Pascua es el *ger twšab*, el medio prosélito.

Se comprenderá la importancia que tiene este desfase de la versión de Neofiti respecto a la halaká, haciendo dos consideraciones: a) la halaká de la *Mekilta* y de los demás textos que, haciendo fuerza al texto hebreo, se ha introducido en él —la prohibición de celebrar la Pascua al judío apóstata o al judío incircunciso— surgió en los círculos judaicos en tiempos difíciles, cuando menudeaba el riesgo de apostasía y de prescindir de la circuncisión. El doble riesgo se dio en la persecución de Antíoco Epífanes (167-64 a. C.); este tiempo difícil y no el de Adriano que prohibió la circuncisión, es el «Sitz im Leben» que motivó la inclusión de la halaká en el texto bíblico. Origen tan antiguo se induce, además, del carácter anónimo de la halaká de referencia; las exhortaciones a la circuncisión motivadas por el decreto prohibitorio de Adriano —lo han resaltado G. Vermes y Ohana— son de rabinos citados con su propio nombre. La halaká del judío apóstata o del judío incircunciso tiene, pues, origen muy remoto; b) la segunda consideración es que Neofiti, como Targum que es, tiene que dar al pueblo la interpretación actualizada, contemporánea, de la Biblia. De todo ello parece deducirse que Neofiti en la halaká que discutimos, se remonta a época anterior a las persecuciones de Antíoco Epífanes IV.

Sigue Ohana con el tema de la esclavitud. También aquí Neofiti brinda halaká añosa, muy antigua.

Según la Biblia, hay esclavos hebreos y extranjeros. A éstos la halaká los llama esclavos «cananeos». Los esclavos hebreos se dividen en dos clases: a) esclavos propiamente dichos, que son israelitas penados con la esclavitud por robo acompañado de insolvencia; su condena no puede exceder de seis años, salvo caso de que por propia voluntad quieran continuar en esclavitud, porque entonces, previa la perforación de una oreja, serán esclavos para siempre (Ex 22,3 y 21,2-6); b) esclavos impropiamente llamados así, puesto que la *Torá* no les da tal nombre. Se subdividen en dos subclases: 1.ª) los israelitas que se venden a señor israelita por

razón de extrema pobreza. Refiriéndose a ellos dice el Sagrado Texto: «No le impongas el trabajo de un esclavo; es como un asalariado, como un huésped que está contigo; servirá *hasta el jubileo* (Lev 25,39-43); 2.ª) los israelitas que se venden a amo extranjero por igual razón, por haber caído en la miseria. Estos esclavos —en realidad asalariados— tienen derecho a rescate en cualquier tiempo, ya por medio de parientes, ya por sus propios medios, y en caso de no haber tenido lugar el rescate antes, dejarán de servir *en el jubileo* (Lev 25,47-55).

Pues bien, *Mekilta* y Pseudojonatán determinan que los esclavos de la clase a) (esclavos por robo acompañado de insolvencia), si deciden tras los seis años de esclavitud a que fueron condenados, continuar en el servicio de su señor, permanecerán esclavos sólo *hasta el jubileo,* no *para siempre* como dicen TH, O y Neofiti. Neofiti y, en este caso también Onqelos, se oponen abiertamente a la *Mekilta* y Pseudojonatán que cambian «servirá para siempre» (Ex 21,6 y Deut 15,17) en «servirá hasta el jubileo». *Mekilta* y Pseudojonatán aplican a esclavos «horadados» el final de la esclavitud estipulado en la Biblia para esclavos de la clase b). Neofiti y Onqelos ignoran esta legislación, sin embargo no dependen uno de otro; su estilo es distinto.

Pseudojonatán sigue a la *Mekilta* hasta en minucias: que el esclavo es «israelita», que se le horadará la oreja «derecha», que «repetirá» querer continuar al servicio de su amo, etc. Despojado Pseudojonatán de las adiciones tomadas de la *Mekilta,* coincide prácticamente con Onqelos.

Siguen los ejemplos:

Ex 21,7 TH: «Cuando un hombre vende a su hija por esclava, no saldrá como salen los esclavos» (gentiles). Éstos recobran la libertad por haber perdido ojo, diente u órgano importante por culpa del amo.

Neofiti y Onqelos traducen literalmente; *Mekilta* y Pseudojonatán concretan que se trata de *hija menor,* o lo que es lo mismo, no llegada a la pubertad,[187] y para salir de la esclavitud,

187. Esta interpretación implica consecuencias jurídicas importantes. La *qeṭannah* (menor) es tal hasta los doce años o hasta la aparición de la pubertad. En esta edad su padre la puede prometer o vender. Al cumplir doce años o aparecer la pubertad, la menor se convierte jurídicamente en *na'arah* por espacio de seis meses, en los que su padre puede desposarla, invalidar sus votos y reclamar sus ganancias, pero no puede venderla. Al manifestarse la pubertad, aunque la menor

no es preciso haber perdido ojo, diente u órgano importante; basta que llegue el año de la «remisión» o del jubileo, o que aparezcan los signos de la pubertad (cf. *Mekilta, Neziqin* 1,88-110, III, pp. 8 s.) o que muera el amo o que se la rescate por dinero.

Ex 21,8 TH: «Si ella se hace desagradable a los ojos de su amo, que la había destinado *para sí (qere lw* en vez de *ketib l')*, déjela rescatar, mas no estará autorizado a venderla a gente extranjera, tras haber sido desleal con ella».

Qere - ketib: Neofiti, como R. Ismael, traduce el *ketib (l')*: «que *no* la escoge». O y Ps traducen, como R. 'Aqiba, el *qere (lw)*: «para él».

¿A quién no se puede vender? Responde Neofiti y *Mekilta de R. Ismael*: «a un gentil» *(br 'mmyn)*; responden O, Ps y *Mekilta de R. Simón ben Yoḥay*: «a nadie», ni siquiera a un judío.

¿Quién la ha de rescatar? Neofiti no lo declara, traduce el texto; Ps y *Mekilta* responden: «su padre»; lo mismo R. 'Aqiba (*Qiddušin* 18a).

¿Quién no la puede vender? Neofiti no especifica, traduce el texto hebreo; Ps y R. 'Aqiba según *Qiddušin* 18a: «el padre de la menor»; Onqelos, R. Ismael y R. 'Aqiba según la *Mekilta*, y este último según una barayta citada en *Qiddušin* 18a: «su amo no la puede vender». Es decir, Onqelos sigue la interpretación primitiva dada al pensamiento de R. 'Aqiba, y Pseudojonatán la interpretación posterior.

Neofiti traduce «tras haber sido desleal con ella» así: «porque ha cohabitado con ella».[188] Igualmente traducen O, Ps y *Mekilta*, bien que este texto recoge la explicación «por haberle traicionado» (cf. *Mekilta, Neziqin* 3,88-95, III, pp. 26 s.).

En breve: también en el v. 8 Neofiti ha perdido el paso de la halaká, particularmente cuando dice que la menor no podrá ser vendida *a un gentil*; eso dice también la *Mekilta de R. Ismael* (*Neziqin* 3,86 s., III, p. 25), pero la *Mekilta de R. Simón ben Yoḥay*, con O y Ps, con la halaká definitiva, dicen: no podrá ser

haya sido vendida como esclava por su padre, recobra la libertad y su padre no puede venderla de nuevo. Seis meses después de llegar la pubertad o seis meses después de cumplir los doce años, pasa a la categoría de *bogeret*, y su padre pierde sobre ella toda clase de derechos. Es considerada como mujer; cf. J. Z. Lauterbach, *Mekilta*, III, p. 19, nota 1.

188. Corríjase la traducción de Neofiti Ex 21,8 «por cuanto cedió su autoridad sobre ella» en «Por cuanto cohabitó con ella».

vendida *a nadie* aunque sea judío. O y Ps reflejan la halaká, Ps hasta en las minucias.

Ex 21,9 TH: «Si la destina para su hijo, la tratará conforme al derecho de las hijas».

Neofiti traduce literalmente; ignora las opiniones divergentes de los dos discípulos más distinguidos de R. Ismael: R. Yošiyya y R. Yonatán (3.ª generación de tannaítas, entre 130-160 d. C.); por lo cual no toma partido, como hacen O y Ps, quienes se decantan por la interpretación de R. Yošiyya. Según este rabino (y según O y Ps), «conforme al derecho de las hijas» se ha de entender «conforme al derecho de las *mujeres israelitas*» (=israelitas libres) cuyos derechos matrimoniales especifica el v. siguiente.

En este particular la esclava será como la israelita libre, contrariamente a lo que defendía R. Yonatán: la esclava casada con el hijo será tratada «con el derecho de las otras esclavas»; cf. *Mekilta, Neziqin* 3,103-111 (III, pp. 26 s.). O y Ps —dice Ohana— toman partido por R. Yošiyya añadiendo una sola palabra: «(conforme al derecho de las hijas) *de Israel*», mínima, pero significativa adición que falta a Neofiti. Por consiguiente, en el v. 9 tampoco Neofiti está al día en una regulación jurídica de envergadura.

Ex 21,10 TH: «Si él tomara otra para sí, no sustraerá nada de su alimento, su vestido y su derecho conyugal».

Neofiti traduce literalmente; O, al parecer también, pero como en el v. anterior dejó claro y especificado que la mujer es «hija de Israel», siempre sobrio de palabras, no añade aquí dicha precisión, aunque la supone, mientras Ps vuelve a precisar «(si tomare otra mujer) hija de Israel». M y Targum fragmentario no añaden «hija de Israel», pero dan su sentido con sólo traducir «una mujer (además de la última)». «Una mujer» es una mujer libre, no esclava. La *Mekilta* asimismo entiende «una hija de Israel» (=una mujer libre); cf. *Mekilta, Neziqin* 3,105 s. (III, pp. 26 s).

De nuevo, pues, Neofiti está retrasado en halaká.

El Targum fragmentario y el Pseudojonatán, en vez de «su vestido», traducen «su adorno». M de Neofiti traduce: «su adorno y su vestido». Posiblemente esta lección auténtica de M fue convertida posteriormente en *tkšṭh* (su adorno) por semejanza de *tkšṭh* (su adorno) con *tksyth* (su vestido) y porque el texto hebreo

sólo emplea una palabra (su vestido). Ohana cree que se trata de un *lapsus* de los copistas.

Ex 21,11 TH: «Y si no le proporcionare estas tres cosas, ella podrá salirse gratuitamente sin pago de rescate».

Neofiti traduce literalmente; *Mekilta* y Ps entienden por «estas tres cosas» las que mencionan los vv. 9-10: que el amo reserve la esclava hebrea para esposa suya o de su hijo o que la ponga en libertad. Onqelos traduce aparentemente con literalidad, pero dada su conformidad anterior con la *Mekilta,* probablemente entiende «estas tres cosas» como el Midráš.

En conclusión: En este tema jurídico de la venta de una hija, «Neofiti —dice Ohana— au contraire (=contrariamente a O y Ps que reflejan la halaká) très fortement suggère un état prémidrashique par ses silences autant que par certaines traditions explicitement contraires à ce que nous trouvons dans la Mekhilta et est retenu par la halakha».

A continuación Ohana traza la evolución de la halaká rabínica —reflejada en O y Ps— en todo este asunto de las niñas esclavas hebreas. La evolución ha consistido en disminuir al máximum los derechos del padre de esclavizar a una hija, en rebajar los derechos del amo y en aumentar los derechos de la esclava hasta el punto de que la *Mekilta* plantea la alternativa al amo: o la tomas como mujer tú o tu hijo, o si no déjala recobrar la libertad. La *Mekilta* plantea las dos opciones sin inclinarse por una u otra, pero la Mišná claramente se decanta por la primera: tómala tú o tu hijo por mujer.

De Neofiti —del texto más que de M— está ausente toda esta importante evolución jurídica.

Respecto a la esclavitud de mujeres hebreas (hasta ahora hemos hablado de hijas menores), la halaká establece que la justicia no puede penarlas con esclavitud por robo como hace con los varones, en oposición a Deut 15,12 que no hace diferencia entre varón y mujer. Según eso, la mujer hebrea sólo puede entrar en esclavitud por penuria. Si la mujer así esclavizada quiere continuar en la servidumbre, se le perforará la oreja de igual manera que al esclavo varón: eso dice expresamente Deut 15,17. Sin embargo, la halaká (*Qiddušin* 17, *Sifre* 122, *Mekilta de R. Simón ben Yoḥay*) no permite que a las mujeres esclavas se les horade la oreja; al cabo de seis años de servicio tienen que volver a la

libertad. Ps sigue a la halaká. Neofiti traduce literalmente o sin alterar el sentido del texto hebreo : no rima con la halaká. En este punto O también traduce literalmente.

En punto a esclavitud de israelitas varones, la halaká procura disminuirla cuanto puede incluso, como en el caso de niñas o mujeres, en contra del tenor literal del texto hebreo. La halaká pone trabas a la práctica de horadar la oreja del esclavo, trabas a su venta por robo exigiendo que no se le venda si no coinciden exactamente, ni más ni menos, precio del robo y precio de venta del esclavo, o por lo menos, vedando la venta si el esclavo vale más que el importe del robo. Neofiti aún no conoce esta evolución de la halaká. La mitigación de «servir para siempre» (Ex 21,6 y Deut 15,17) en «servir hasta el jubileo» sólo la ignoran Neofiti, Onqelos, Filón y Josefo, de lo que Ohana concluye que dicho acortamiento del plazo de la esclavitud se introdujo en la halaká con posterioridad a Neofiti, O, Filón y Josefo. La halaká relativa a la venta de la hija por el padre es más antigua ; la refleja Onqelos, pero no Neofiti, que es anterior también a tal halaká.

Seguidamente Ohana trata de los esclavos no hebreos. Los llaman «cananeos» las fuentes rabínicas y Ps. Tales fuentes y Ps precisan que las disposiciones de Ex 21,20-21.26.27.32, relativas a efectos jurídicos de daños inferidos a esclavos, solamente se refieren a esclavos cananeos, no a esclavos hebreos, pues los daños causados a esclavos hebreos surten iguales efectos que los inferidos a hebreos libres (cf. Mišná, *Baba Qamma* 8,3 y Tosefta, *Baba Qamma* 9,21). La *Mekilta* y Filón entienden tales versículos del esclavo cananeo. Ps precisa Ex 21,20 (el amo homicida de su esclavo o esclava debe ser castigado) diciendo que se lo matará a espada. LXX, Neofiti y O traducen los textos hebreos que hacen al caso sin más precisiones.

Para que nadie crea que esa ignorancia de Neofiti de la halaká tannaítica se debe pura y simplemente a su literalismo, añadiremos aquí que Neofiti no es siempre literal : a veces es extremadamente antiliteral. Ohana ofrece un caso en que Neofiti se separa del texto hebreo más que la propia halaká y más que Ps : Admite compensación monetaria en la pena de talión, ¡ incluido el homicidio voluntario ! (Ex 21,23-24 ; Deut 19,21). En caso de homicidio voluntario la halaká mantiene el talión. Fuera de este caso, la halaká y Ps admiten compensación en lugar de la mutilación cor-

poral (Ex 21,23-24 ; 21,28-30 ; Lev 24,17-21 ; Num 1,51 ; Deut 19,21 ; 25,11-12). Ps únicamente en Deut 25,12 traduce literalmente : «Y le cortaréis a ella la mano». Neofiti substituye el talión en los lugares citados y siempre que aparece la expresión ojo *por* ojo, diente *por* diente... ; en esos lugares se separa del texto ; en el resto de los pasajes referentes a penas corporales, traduce literalmente y por lo mismo con poca lógica admite pena de muerte (vg. Lev 24,17 «Todo el que mate la vida de un hombre ciertamente será matado») y de mutilación.

Este comportamento de Neofiti prueba que no repara en traducir contra el sentido obvio del texto. En este asunto concreto de la pena de muerte o mutilación es inconsecuente, contradictorio, probablemente porque revela una legislación antigua, aún no cristalizada, sobre talión y compensación. La tradución judía —nos informa Ohana— es unánime en afirmar que la substitución del talión por compensación monetaria es «halaká del Sinaí». Mišná, *Mekilta,* Talmud dan por supuesta la no vigencia del talión. En ninguna fuente rabínica aparece su aplicación. David Daube (*The New Testament and Rabbinic Judaism,* pp. 254-265) propugna que, a pesar de Mat 5,38 y Luc 6,29, el talión no fue practicado por el judaísmo ni siguiera en el siglo I y cree que el pasaje de Josefo (*Ant. Jud.* IV, 8,35) en que admite el talión, es puro reflejo del talión romano de las XII Tablas aunque ya en su tiempo periclitado. Tras de aducir esta y otra documentación contraria a la existencia jurídica y práctica del talión en el judaísmo, nuestro informante alega como documentación de su posible existencia un paso de *Ta'anit,* cap. 4, del que derivan que los saduceos eran partidarios de él (de ello no hay rastro en las discusiones de saduceos de la literatura rabínica) y el testimonio de R. Eliezer en favor del «ojo por ojo» en sentido literal según dos mss. de la *Mekilta* y según *Baba Qamma* 84a.

Onqelos se parece a Neofiti en el tema del talión : traduce literalmente el texto ; en lugar de traducir «ojo *con pago (b-tšlwm)* de ojo», que es la fórmula de Neofiti, traduce con la fórmula «ojo *en substitución (ḥlf)* de ojo», que dado su estilo de traducir puede significar substitución pecuniaria, incluso en el caso de «vida *en substitución (ḥlf)* de vida».

Por tanto, ni Neofiti ni Onqelos revelan, en cuestión de compensación y mutilaciones, la postura clara y unánime, o casi

unánime, que encontramos en la halaká, lo cual naturalmente es signo de antigüedad, no de modernidad: no admitir compensación monetaria tras la Mišná es totalmente inconcebible como no sea para homicidio voluntario.

Basten estos ejemplos tomados de Ohana. En modo alguno agotan los que este excelente investigador ha encontrado para demostrar que la halaká de Neofiti examinada por él es extraordinariamente antigua, pretannaítica. Neofiti no ha conocido la *Mekilta*, a la que sigue hasta en los pormenores Ps. Onqelos unas veces está de acuerdo con la *Mekilta*, otras veces parece ignorarla: probablemente Onqelos y *Mekilta* arrancan de un fondo común de tradiciones.

Los ejemplos anteriores ponen de manifiesto que el Targum palestinense, Neofiti en particular, fundamentan la antigüedad pretannaítica de su halaká en algo más que la versión de Ex 22,4, que había constituido para P. Kahle pieza básica de su conocida argumentación: «Lo que es antimísnico es premísnico». Mas, como recientemente David Rieder ha impugnado el valor de este texto,[189] incluso en su redacción de Neofiti, alegando errata de escribas, vindicaremos su autenticidad y con ello su valor probativo. La respuesta a Rieder la ha dado inmediatamente Y. Heinemann, de la Universidad Hebrea.[190] El texto hebreo de Ex 22,4 dice: «Si un hombre destruye *(yab'er)* un campo o una viña o deja a su ganado *(be'iroh)* pacer *(bi'er)* en el campo de otro, pagará con lo mejor de su campo y lo mejor de su viña». He aquí su Targum palestino:

El fragmento A de la Geniza publicado por Kahle en *MdW* II interpreta *b'rh* (su ganado) por «incendio» *(yqydth)*. Neofiti, además de esa traducción para la palabra *b'rh*, traduce *yab'er* por «ponga fuego» *(yyqd)* y *bi'er* por «queme» *(ywqd)*. ¡Tres veces la mención del fuego! Una errata puede atribuirse a desliz del copista, pero tres erratas, traduciendo diferentes palabras, no caben en un solo versículo. Luego en Ex 22,4 el Targum palestinense, Neofiti sin género de dudas, se refiere al daño del «fuego». Ahora bien —argumenta Heinemann, p. 294—, es imposible que ningún *meturgemán* después de los tannaítas, después de la

189. David Rieder, «Acerca del Targum Yerušalmí del ms. Neofiti 1» (en hebreo), *Tarbiz* 38, 1968, p. 85.

190. Yosef Heinemann, «Targum a Ex 22,4 y halaká antigua» (en hebreo), *Tarbiz* 38, 1969, pp. 294-296; cf. *Ms. Neophyti 1*, II, pp. 41* s.

Mišná, haya entendido tal versículo del daño del «fuego» porque cabalmente en ese versículo 4 se funda la halaká del daño del «diente» (daño causado por pacer los animales en campo ajeno), que es uno de los cuatro daños capitales de la halaká rabínica. Los *meturgemanim*, sin ser grandes maestros de halaká, no eran ignorantes o idiotas, conocían la tradición y dominaban su oficio. No todo el mundo podía ser *meturgemán* en la sinagoga; era personal calificado en hablar y en la tradición; parece que su oficio era retribuido; su función era litúrgica dentro de la sinagoga y debían traducir el texto hebreo con fidelidad. Los Midrašim haggádicos y los comentarios bíblicos de Raši, Naḥmanides, etc., pueden contener exégesis discrepantes del sentir tradicional sin ser obra antigua, pues no son obras de carácter litúrgico y obligatorio como el Targum; pero una halaká como la de Ex 22,4 en la que se habla del daño del «fuego», en vez del tradicional daño del «diente», no puede ser más que pretannaítica. Así argumenta Heinemann y con razón.

Antes de dejar este asunto de la halaká discrepante de Neofiti, volvemos a subrayar que halaká targúmica discrepante de la halaká oficial es prueba de antigüedad. La de un *meturgemán* no es halaká privada, sino reflejo de la interpretación vigente en la Comunidad. No es manifestación de la augusta libertad de que han gozado en todo tiempo los judíos para exponer sus propias opiniones. Los *meturgemanim* no usufructuaban tan amplia libertad: estaban ligados al texto, al sentido que creía descubrir en él la Comunidad. Es anacrónico distinguir en estas remotas edades *pešaṭ* y *deráš* y atribuir al *deráš* las opiniones particulares y peregrinas, la halaká contraria a la oficial.[191] La exégesis *deráš* obligaba lo mismo que la *pešaṭ* a dar el sentido, todo el sentido y sólo el sentido que la Comunidad por sus expertos entendía revelado por Dios en la Biblia. Traer a colación, como han hecho H. Albeck y sus pedísecuos, el ejemplo de los comentaristas bíblicos medievales, es anacronismo, porque esos exegetas judíos, ordinariamente buenos gramáticos, habían aprendido a dis-

191. Sobre *pešaṭ* cf. art. «Peshat», J. E., IX, pp. 652 s. (por J. Z. Lauterbach); Raphael Loewe, «The plain meaning of Scripture in early Jewish Exegesis», *Papers of the Institute of Jewish Studies*, vol. I, ed. por J. G. Weiss, Jerusalén, 1964; cf. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, II, 1952, p. 144 y nota de p. 386; véase en Abraham Ibn 'Ezra, *Safah Berurah*, ed. Gabriel Lippmann, Fürth 1839, pp. 5 ss. (la distinción de *pešaṭ* y *deráš*).

tinguir bien el sentido genuino e inalterable de la Biblia, el *pešaṭ*, de ese sentido acomodaticio y vario, bueno para *daršanim* o predicadores, que llamaban *deráš*.

No podemos despedir este capítulo de la antigüedad pretannaítica del Targum de Neofiti, sin referirnos al debatido problema del texto hebreo «Vorlage» de los Targumim: ¿fue un texto premasorético? En la conferencia que di en el Congreso de *Vetus Testamentum*, Oxford, 1959, aduje diversos ejemplos que, a mi parecer, probaban una *fluidez textual* hebrea premasorética. Wernberg-Møller, en un artículo publicado en 1962 en *Vetus Testamentum*,[192] impugnó la validez de esta prueba haciendo crítica analítica de cada variante aducida. En realidad, mi argumento no se apoyaba en el valor de cada variante individual, sino en el conjunto de ellas y de muchas más variantes no «targúmicas» que en textos «literalistas» como Neofiti revelan en el texto hebreo traducido una fluidez textual premasorética. Mi argumento era la fluidez textual.

Este tema del apógrafo hebreo de Targumim, incluida Pešiṭta, ha sido objeto de minuciosa investigación de Sh. R. Isenberg, quien ha encontrado variantes «primarias» en los Targumim y Pešiṭta respecto al texto hebreo masorético.

Este autor ha publicado recientemente un artículo importante que, aunque referente primordialmente a la Pešiṭta (=Peš), afecta también a los Targumim, incluido O.[193] Forma parte de su tesis doctoral «Studies in the Jewish Aramaic Translations of the Pentateuch», defendida en Harvard, 1969.

Trata de derimir la añeja cuestión si la Pešiṭta, especialmente la Pešiṭta del Pentateuco, tiene origen en un Targum palestino judío o más bien es obra de origen cristiano.[194] Tras mencionar brevemente a los que han afirmado la dependencia de Pešiṭta respecto al Targum, J. M. Schoenfelder, A. Baumstark, S. Wohl, C. Peters, A. Vööbus, M. H. Goshen-Gottstein, y a los que ponen

192. Wernberg-Møller, «An Inquiry into the Validity of the Text-critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum», *Vetus Testamentum*, 12, 1962, pp. 312-330.

193. Sh. R. Isenberg, «On the Jewish-Palestinian Origins of the Peshitta to the Pentateuch», JBL, 90, 1971, pp. 69-81.

194. *Ms. Neophyti 1*, I, pp. 78*; cf. *supra*, p. 77.

en tela de juicio tal derivación, A. Sperber,[195] P. Wernberg-Møller, Roberts; tras citar el estudio de J. A. Emerton probando que incluso en la traducción de las aves impuras de Lev 11 y Deut 14 la Peš parece depender del Targum; y tras recordar que K. Beyer ha encontrado algunos restos de arameo occidental en la Peš, Isenberg pasa a estudiar la posible relación de Peš y Targum examinando dos tipos de variantes comunes a Peš y Targum: variantes secundarias, es decir, que no afectan al texto consonántico hebreo subyacente, sino a su interpretación o que son una añadidura al texto; y variantes primarias que afectan a la *Vorlage* hebrea. Las variantes secundarias son muy numerosas; son las que ordinariamente han detectado quienes han estudiado la relación de Peš y Targum. Pero son importantes porque prueban que Peš y Targum están entroncados. Isenberg (pp. 71 s.) ofrece dos ejemplos de esta clase de variantes: Num 21,18, donde *wmmdbr mtnh* (y del desierto de Mattaná) de TM (=Texto hebreo masorético), LXX y Samaritano (=S), es traducido por Peš, O, Ps, Targum fragmentario (=TJII) y Neofiti «y del desierto les fue dado como don» (en O falta la palabra «don»), y Num 23,19 donde las mismas versiones coinciden fundamentalmente en la interpretación del v. hebreo, siendo TM, LXX y S iguales. Estas coincidencias no son explicables por pura casualidad ni por una común fuente haggádica; indican, pues, que Peš, O, Ps, TJII y Neofiti están relacionados. Según Isenberg, estas coincidencias de interpretación derivan de una traducción común: de un *prototargum*.

La segunda clase de variantes son variantes primarias, es decir, afectan no sólo a la traducción del texto hebreo, sino al mismo texto hebreo subyacente. Estas variantes comunes a Peš, O, Ps, TJII, Neofiti, S y/o LXX en contra del TM, «in the targums suggest that the targums had as their *Vorlage* a Hebrew text different from the MT [=texto masorético] and identical to the type translated by the Old Greek and the Proto-Samaritan. This Old Palestinian text-type was current in Palestine before the victory of the Masoretic text-type and no later than the early decades of the first century A. D.» (p. 72). Este «Old Palestinian text-type»,

195. Este autor admite la dependencia de Pešitta respecto a Onqelos, pero no respecto al Targum palestinense; cf. mi refutación en *Ms. Neophyti 1*, I, pp. 78*-80*.

señala Isenberg (p. 72, nota 16), se refleja en las variantes comunes a LXX y S ; es el texto usado por el Cronista y reflejado en ciertos mss. de Qumrán.

Isenberg presenta dos ejemplos de variantes primarias : Gen 2,24 donde el TM (=O) «y serán una sola carne» tiene la añadidura de «los dos» («y serán *los dos* una sola carne») en S, LXX, Peš, Ps y Neofiti.

A esta añadidura hace alusión el TJ *Qiddušin* 1,1. Se trata de adición exegética, como nota Isenberg (p. 73). Su intención para el que escribe es clara : subrayar el matrimonio «monógamo». La coincidencia de S y todas estas versiones en tal añadidura contra TM, sólo se puede explicar, según Isenberg, por una *Vorlage* hebrea distinta del TM.

La conclusión es ciertamente importante para datar Peš, Ps y Neofiti (por lo menos en este v.) : porque a partir de final del siglo I d. C. ya no hay textos hebreos no-masoréticos.[196] La variante nos lleva a una *Vorlage* hebrea de Peš, Ps y Neofiti del siglo I d. de C., incluso anterior, pues es variante que comparte también la LXX.

Pero es importante también constatar que una variante «exegética» se encuentra en LXX, S y versiones. Eso significa que la «ley de los escribas» de que ha escrito M. H. Goshen-Gottstein, origina variantes pre- y postmasoréticas y que el hecho de poderse explicar una variante por la «ley de los escribas» no es argumento de que la variante sea «forzosamente» postmasorética. Cuando en un texto cuidadoso hay que recurrir constantemente a la «ley de los escribas» en variantes no «targúmicas», es más probable que la «ley de los escribas» esté funcionando en un texto premasorético que en un texto masorético, o sea, en la época de fluidad textual, anterior a la unificación textual masorética de final del siglo I.[197]

Esta probabilidad aumenta cuando algunas de las variantes de dicho texto son primarias, como las que Isenberg señala.

Otro ejemplo de variantes primarias es Num 24,23-4 donde para *wṣym* de TM encontramos una forma de «salir» (*yṣ'*) en

196. A. Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia*, p. 97.
197. Cf. *Ms. Neophyti 1*, I, pp. 85*-87*.

S, LXX, Peš, O. Ps, TJII y Neofiti.[198] Se trata de «a solid Old Palestinian reading shared by P [=Peš], TJI [=Ps], TJII, and N [=Neofiti]» (Isenberg, p. 73).

El autor del artículo presenta en su tesis doctoral 16 variantes primarias que se encuentran en los diversos Targumim, incluidos O y Peš, unas en unos textos y otras en otros. Las examina en el cap. II de su tesis doctoral. «The primary variants... do seem somewhat more decisive[199] for the definition of origin. If it is indeed the case trat P [=Peš] has as its *Vorlage* a non-Masoretic text of the Old Palestinian type, then we may argue that P [=Peš], or more likely its archetype, originated in Palestine no later than the first decades of the first century A. D. and is therefore of Jewish origin. Any specifically "Christian" readings (I know of none in the Pentateuch) would have to be considered as products of later influence» (p. 73).

El resto del artículo de Isenberg intenta probar que los diez pasos señalados en 1911 en Peš Gen por Johannes Hänel como debidos a influjo de la LXX, no son debidos a tal influjo, o no se prueba que lo sean.

Pero a nosotros nos basta dejar constancia que hay variantes primarias en Neofiti, Ps, O y Peš que demuestran traducir una *Vorlage* hebrea no masorética, que proceden, por tanto, de la primera parte del siglo I d. C. por lo menos. La importancia de las variantes primarias para datar es decisiva, pero creemos que no se puede dejar de lado como ha hecho Wernberg-Møller y al parecer, Isenberg, la *prueba de la fluidez textual* de textos «literalistas» como Neofiti, fluidez textual manifestada en sinnúmero[200] de pequeñas variantes no targúmicas respecto al TM. La fluidez textual hecha de muchas pequeñas variantes, nos lleva, como hemos apuntado anteriormente, a una época premasorética, a la época de la fluidez textual.

Permítasenos añadir que si la Pešitta y Targumim dependen de un Prototargum de Palestina, es lógico suponer que fuese un

198. Dimos este ejemplo, referido a Neofiti y Pešitta, en el artículo «The Recently Discovered...», p. 235.

199. Más decisivas que las secundarias.

200. En Gen 43,29 Neofiti, LXX, S «vuestros padres», TM «vuestro padre»; Gen 43,3 el fragmento D de Targum palestinense de la Geniza del Cairo publicado en *MdW II* por P. Kahle, y LXX añaden «viene». (Estos dos ejemplos están tomados de la tesis de J. Foster.)

Targum «escrito», llevado a Siria. Una prueba más de la existencia de Targum escrito en época anterior a la Era cristiana. Pero esto no excluye que el Prototargum estuviera escrito en arameo imperial, literario.

De todo lo que antecede se deduce que la investigación reciente va acumulando argumentos en favor de la datación antigua del Targum palestinense. Nos hemos ceñido a la antigüedad del Targum palestinense Neofiti por ser, prescindiendo de los Targumim de Qumrán, el más antiguo y el único completo.

La edad de los *Targumim palestinenses fragmentarios* [fragmentos de la Geniza del Cairo, ms. 440 de la Vaticana (que pasa por ser de los más antiguos), ms. de Leipzig, ms. de Nuremberg, Targum fragmentario de la Biblia rabínica de Bomberg de 1517, ms. de la biblioteca de Sasoon (ms. yemení con puntuación superlineal), ms. 6684 de Moscú (muy parecido a las notas M de Neofiti), ms. 110 de París, etc.] en definitiva, siendo como son en origen diversas recensiones de un mismo Targum palestinense, se remontan a la misma época que Neofiti. La contaminación de su ortografía por los copistas varía en ellos. También varía el uso de expresiones antiantropomórficas, o tendentes a transcender, a alejar la divinidad. En este sentido M (un Targum recogido en notas marginales de Neofiti) emplea muchas más veces que el texto de Neofiti la substitución *Memra de Yahweh* en vez del simple tetragrama, lo que, en contra de lo que se escribe, es probable antiantropomorfismo y sublimación de la divinidad en fase más avanzada que la reflejada por el texto de Neofiti.

Al mismo tiempo que hemos señalado las pruebas de la antigüedad de Neofiti, hemos aducido pruebas que afectan a la datación de Onqelos y Pseudojonatán.

Onqelos es más antiguo que Pseudojonatán, aunque menos que Neofiti. Pseudojonatán es posterior: en halaká depende, hasta en detalles, de los Midrašim halákicos; en haggadá depende de un Targum palestinense.

El Targum de *Jonatán a los Profetas Anteriores y Posteriores,* se parece mucho a Onqelos en la lengua y en la manera de traducir. Es de origen palestinense, aunque, como Onqelos, fue revisado y puntuado en Babilonia. Su fecha de composición es de momento una incógnita. El origen palestinense y la data antigua de muchos de sus materiales se comprueba por comparación con exégesis pa-

lestinense reconocidamente antigua, incluso en algún caso, por comparación con los comentarios de Qumrán. El *Pešer de Habacuc* de Qumrán parece haber conocido el Targum de los Profetas.[201]

La existencia de un *Targum «palestinense» a los Profetas* mucho más parafrástico y también más vetusto que el que conservamos, no se puede dudar. Zunz, Bacher y otros lo han postulado destacando numerosas adiciones o *Tosafot* targúmicas que con la denominación *Targum Yerušalmí* se encuentran en mss., sobre todo en el códice Reuchliniano. El que escribe ha publicado algunos fragmentos de ese antiguo Targum palestinense a los Profetas desaparecido.[202]

Respecto a los *Targumim de los Hagiógrafos,* versiones que no se leían en las sinagogas, tampoco tenemos datos que permitan fecharlos con seguridad, frecuentemente ni con aproximación siquiera. Los *Targumim de Salmos y Job* poseen características similares. Ambos parecen proceder de Palestina y presentan traducciones o exégesis en algunos casos ciertamente antiguas. Dígase lo mismo del *Targum de Proverbios,* semejante a los dos anteriores, pero con un problema particular : la coincidencia de buena parte del texto con la correspondiente versión siríaca de la Pešiṭta. Aún no se ha dado explicación cabal de esta coincidencia y no sabemos si la Pešiṭta depende del Targum a Proverbios — lo que haría a éste extraordinariamente antiguo — o si la dependencia es en sentido contrario.

El Targum de Proverbios es traducción literal, el Targum de Salmos y sobre todo el de Job abundan en peráfrasis. Éstas sobreabundan en los *Targumim de las cinco Megillot,* o Rollos, especialmente en el del Cantar y en Targum segundo de Ester. Los cinco Targumim eran leídos en fiestas (el del Cantar en Pascua, Ester en Purim, Lamentaciones el 9 de Ab, Rut en Pentecostés,

201. Cf. W. H. Brownlee, *The Dead Sea Habaqquq Midrash and the Targum of Jonathan,* Duke University, 1953 ; «The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan», *Journal of Jewish Studies,* 7, 1966, pp. 169-186 ; H. Wieder, «The Habakkuk Scroll and the Targum», *Journal of Jewish Studies,* 4, 1953, pp. 14-18.

202. A. Díez Macho, «Un nuevo Targum a los profetas : Ms E.N.A. 2476, f. 5», *Estudios Bíblicos,* 15, 1956, pp. 287-295. Contiene un Targum palestinense a Jos. 5,5-6,1 pero en arameo babilónico ; en la Biblioteca Universitaria de Cambridge, T.-S. B 13_2, se encuentra el mismo texto (Jos 5,2-6,1) en arameo palestinense. Es un ejemplo típico de cómo un Targum palestinense fue transformado por influjo del arameo del Talmud. Véase también *Punta Europa,* n. 3, marzo, 1956, pp. 155-159. Cf. también A. Díez Macho, «Un segundo fragmento del Targum palestinense a los Profetas», *Biblica,* 39, 1958, pp. 198-205.

Eclesiastés en *Sukkot* o Tabernáculos) aunque es difícil precisar desde qué época. Los cinco proceden de Palestina, tienen a veces exégesis antigua, como señalaremos en particular del Targum de Rut.

Es de origen palestino y de fecha imposible de precisar el *Targum de Crónicas,* que el pasado año han editado R. Le Déaut y J. Robert.[203]

5. — Importancia del Targum

Hemos remachado en la antigüedad del Targum palestinense, porque la datación tardía atribuida por G. Dalman al Pseudojonatán y al Targum fragmentario privó a tales Targumim de la consideración debida y de uso frecuente en obras referentes al N. Testamento o a la tradición halákica y hagáddica judía de los primeros siglos. En la primera edición de su *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (Leipzig, 1894), Dalman concedió la debida importancia a estos dos Targumim, admitiendo la posibilidad de encontrarse en ellos materiales precristianos; en la ed. de 1905 y en su obra *Die Worte Jesu* (Leipzig, 1898; 2.ª ed., 1930), cambió de parecer: afirmó ser Targumim tardíos, Ps no anterior al siglo VII d. C.; el Targum más antiguo sería Onqelos; posterior a él, con menos años, el Targum de Jonatán a los Profetas.

Estas ideas bogaron y se hicieron dominantes. Han mellado la literatura de este último medio siglo. La *Historia del pueblo Judío en los tiempos del N. Testamento* de E. Schürer, las obras de J. Bonsirven *El Judaísmo palestino en tiempos de Jesucristo* (París, 1935), *La Exégesis rabínica* (París, 1939), la obra de G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (2 vols., Cambridge, Mass. 1927; vol. III [notas] 1930), el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* de Billerbeck (Munich, 1922-28), el mismo *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel, en curso de publicación, o no citan el Targum o no le otorgan clase y uso que merece.[204]

203. Cf. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique,* pp. 131-146. Este libro es una buena Introducción a los Targumim.

204. Cf. M. Mc Namara, «Targumic Studies», CBQ 28, 1966, pp. 9-19. Este

Pero desde 1930, se abren nuevos horizontes para los estudios targúmicos. Por obra de P. Kahle. En dicho año publicó el libro *Masoreten des Westens* II (Stuttgart) y en él dio a conocer una serie de fragmentos targúmicos procedentes de la Geniza, guardados en la Biblioteca Universitaria de Cambridge y en otros Centros. Algunos de esos fragmentos eran, al parecer, del siglo VII d. C. e incluso presentaban puntuación, vocales y acentos, puestos por gente que hablaba arameo. En uno de tales fragmentos Kahle encontró, según hemos señalado, la halaká de Ex 22,4 contraria a la Mišná. Kahle desde entonces se hizo vocero calificado de la importancia del Targum palestinense. Siempre fue animador de los estudios de Targum en general. Por sugerencia suya, A. Sperber había pasado al Museo Británico para copiar los mss. Or. 2363 y 1467, preparando allí la edición del Targum de Onqelos con puntuación yemení, una puntuación que conserva huellas de la puntuación original babilónica, que Kahle había estudiado en fragmentos de la Geniza del Cairo publicados en 1913 en la obra *Masoreten des Ostens* (Leipzig).

Desde 1930 los autores han ido arrinconando las viejas ideas de Dalman substituyéndolas por las del maestro de Bonn. La 1.ª ed. del libro *The Cairo Geniza* de Kahle (Londres, 1946) extendió a círculos amplios las nuevas ideas sobre antigüedad de los Targumim palestinenses y sobre la necesidad de su uso para conocer la exégesis judía antigua y la lengua aramea hablada en Palestina en tiempo de Cristo.

En este clima ya despejado y favorable, tuvo lugar el descubrimiento que hicimos, en 1956, del ms. Neofiti 1 de la Biblioteca Vaticana. Contiene íntegro —salvo algún versículo saltado por homoioteleuton— el Targum palestinense al Pentateuco. Hasta 1956 se conocía la doceava parte del texto; por eso al Targum palestinense se le denominaba Targum «fragmentario». Ahora la Escuela Targúmica de Barcelona ofrecía al mundo sabio el texto completo. «Este descubrimiento —ha escrito M. Mc Namara[205]—

artículo es una historia documentada de las diversas fases por las que han atravesado los Targumim: su utilización con fines apologéticos por los cristianos en los siglos XVI-XVIII, época en que se editaron y tradujeron (vg. en la Poliglota de Walton; Onqelos en la Complutense). L. Zunz, padre de la ciencia moderna sobre el judaísmo, fue quien dio un gran impulso a estos estudios entre los judíos.

205. *Ibíd.*, p. 16.

ha sido el más importante acontecimiento en la historia reciente, o incluso en toda la historia, de los estudios targúmicos.» El ms. Neofiti, a pesar de haber sido descubierto en la época en que la atención de los especialistas estaba acaparada por los descubrimientos de Qumrán, se convirtió pronto en texto famoso, cuya publicación se ha esperado con impaciencia. El año 1968 publicamos el vol. I de la *editio princeps* (Génesis), en 1970 el vol. II (Éxodo), y acaba de salir el vol. III (Levítico). Están en prensa los vols. IV y V (Números y Deuteronomio). La edición, costeada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, comprende una larga Introducción, edición crítica del texto y aparato crítico de las innumerables variantes marginales (M) e interlineales (I) del propio ms. Neofiti, variantes pertenecientes por lo menos a dos textos distintos. Frente al texto arameo figura la traducción castellana del texto y de las variantes. Esta versión castellana se acompaña con la traducción francesa e inglesa, debidas a R. Le Déaut (francesa) y M. Mc Namara y M. Maher (inglesa), quienes, al traducir el castellano, han cotejado el original. Etán Levine, doctorado en esta Universidad de Barcelona, ha reunido los lugares paralelos de toda la literatura rabínica, paralelos que se publican en Anejo de la misma *editio princeps*.

El descubrimiento de Neofiti y su publicación en curso ha incrementado el interés, la consideración, el uso del Targum palestinense. Kahle murió antes de aparecer la edición de Neofiti que desde el primer momento alentó.[206] Él escribió sobre la importancia del Targum palestinense en general, de Neofiti en particular, juicios atrevidos que la investigación posterior va demostrando certeros: El Targum palestinense —dice— ya existía por el s. II a. C.;[207] Neofiti es el Targum más antiguo: «We can to-day go further since we now have the oldest Targum itself in its entirety, and not in a later revision. This Targum, as now we have it, can be regarded as being nearly in the same form as when it was in circulation at the time of the beginning of Christianity».[208] «We have seen that the Targum must have been in

206. Véase el incansable celo de Paul Kahle por fomentar los estudios targúmicos, y su relación con el que escribe en estas materias, en A. Díez Macho, «Magister-Minister; Prof. P. E. Kahle trough twelve years of correspondence», *Recent Progress in Biblical Scholarship*, Oxford, 1965, pp. 1-55.

207. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2.ª ed., Oxford, 1959, p. 207.

208. Ídem, *Ibíd.*

circulation by the second century B. C.». «We can learn many more details from them [=Targum Palestinense] than from the material collected by Billerbeck or Bonsirven. Their voluminous works only serve to indicate what the conditions were at the time of the reorganization of Judaism after the destruction of the Temple: they show us how the Rabbis rebuilt Judaism for the future. In the Palestinian Targum of the Pentateuch we have in the main material coming from pre-christian times which must be studied by every one who whishes to understand the state of Judaism at the time of the birth of Christianity. And we possess this material in a language of which we can say that it is very similar to that spoken by the earliest Christians. It is material the importance of which can scarcely be exaggerated».[209]

El mismo entusiasmo por el Targum palestinense, recobrado en integridad, manifestó Matthew Black. Véase la 3.ª ed. de su obra, aún clásica, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*.[210] Suya es esta ponderación: Neofiti 1 «no cede en importancia más que a los textos arameos descubiertos en Qumrán».[211]

M. Black y sus discípulos G. J. Kuiper, M. C. Doubles y M. Wilcox han continuado en la línea de Kahle. G. Vermes, de Oxford, en numerosos trabajos, especialmente en su obra *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden, 1961) ha puesto de manifiesto las posibilidades contenidas en el Targum palestinense para trazar la línea evolutiva de la tradición midrásica dentro del Judaísmo antiguo. En reciente artículo[212] escribe que con el descubrimiento del ms. Neofiti hemos enriquecido los estudios judaicos con un documento comparable en importancia a los descubrimientos de Qumrán; y, añade, que «el estudio preliminar de Neofiti indica que podemos esperar un avance 'almost beyond recognition' de nuestro actual conocimiento de la primitiva exégesis bíblica judaica».

La actualidad del Targum se manifiesta de diversas maneras. John Bowker ha publicado un reciente libro de Introducción general a los Targumim y a la Literatura Rabínica. Traduce en él

209. Idem, *ob. cit.*, p. 208.
210. Oxford, 1967, pp. 35 ss.
211. M. Black, «Die Erforschung der Muttersprache Jesu», *Theologische Literaturzeitung*, 82, 1957, p. 664.
212. G. Vermes, «He is the Bread, Targum Neofiti Exodus 16, 15», *Neotestamentica et Semitica* (Homenaje a M. Black), p. 256.

parte del Pseudojonatán a Génesis,[213] y aunque, por influjo de la tesis de G. J. Cowling sobre la dependencia de Neofiti de un texto griego (!) data a Neofiti en el siglo III d. C., reconoce sin rebozo la importancia de éste y otros Targumim.

Anterior a esta Introducción, y más completa que ella, aunque extrañamente no citada por Bowker, es la *Introduction à la Littérature Targumique* del Profesor de Targum del Instituto Bíblico de Roma, Roger Le Déaut (Roma, 1966). Le Déaut fue uno de los primeros doctores que presentaron una tesis sobre el nuevo Targum. Versó sobre *La nuit pascale* (Roma, 1963): Ex 12,42 de Neofiti (Poema de las cuatro noches). Hoy día es patrón de numerosas tesis sobre tema targúmico, eleboradas por discípulos del Instituto Bíblico. Le Déaut es uno de los actuales maestros de Targum. Sus numerosos artículos sobre tema targúmico, especialmente sobre Targum relacionado con la exégesis de A. y N. Testamento, son lectura imprescindible para todo exegeta.

Una tercera Introducción a los Targumim acaba de aparecer en este mismo año, *Targum and Testament*, de M. Mc Namara, otro especialista contemporáneo en la materia. El libro de Mc Namara trata con criterio y competencia los problemas vitales de la actual investigación targúmica. Es obra de valor permanente su tesis doctoral *New Testament and the Palestinian Targum*.[214] En ella trata con amplitud las relaciones del N. Testamento con los Targumim palestinos. Encuentra muchos puntos de contacto.

Investigadora del Targum, de gran influjo en la investigación posterior, fue Renée Bloch, muerta trágicamente en accidente aéreo en 1955. Sus artículos «Midrash» publicados en el *Dictionnaire de la Bible, Supplément*,[215] «Ecriture et Tradition dans le Judaïsme: Apperçus sur l'origine du Midrash»,[216] y «Note méthodologique pour la littérature rabbinique»,[217] marcan certero curso a la investigación sobre haggadá y halaká targúmica y rabínica en general.

213. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*, Cambridge, 1969.

214. Roma, 1966. En *Targum and Testament* Mc Namara brinda un ejemplo del *Apócrifo del Génesis* de arameo precristiano, no hablado por Jesús, en la palabra *'by* (2.19,24; 3.3), en vez de *abba* de Jesús (Marc 14,36, Rom 8,15, Gál. 4,6) y del Targum; cf. *ob. cit.*, p. 60, nota 12a

215. V, 1263-1280.

216. *Cahiers Sioniens*, 1954, pp. 9-34.

217. RScRel 43, 1955, pp. 194-227.

Pero no es mi intención hacer cumplidos a los muchos y beneméritos investigadores que han trabajado o que actualmente investigan en el campo del Targum : T. Jansma, P. Winter, C. Peters, A. Sperber, W. Gottlieb, Y. Kutscher, M. S. Kaddari, M. Fitzmaurice Martin, A. P. Wikgren, S. Schulz, P. Wernberg-Møller, M. Brayer, P. Grelot, Y. Komlòs, J. Faur, G. Lazry, H. Z. Hirschberg, S. Speier, David Rieder, J. Bruce Malina, M. H. Goshen-Gottstein, M. Delcor, Z. Ben Hayyim, S. Lyonnet, P. Churgin, J. P. Schäfer, J. A. Fitzmyer, G. Weil (con su equipo de investigación prepara las concordancias de los Targumim incluido Neofiti), P. Nickels, R. Griñó, Sh. Lund, Etán Levine, Domingo Muñoz, J. Potin, R. Cortés, Moïse Ohana, A. G. Larraya, Teresa de J. Martínez, Pedro Estelrich, J. R. Díaz, J. Ribera, Luis Díez Merino, Venancio Mancebo, W. Baars, B. Grossfeld, Julia Foster, Sheldon R. Isenberg, G. J. Cowling, Menahem Kasher, D. Shofet, A. M. Goldberg, J. Luzarraga, F. Lentzen-Deis, M. J. Mulder,[218] E. Cortés... Véanse las Introducciones a los diferentes volúmenes de la *editio princeps* de Neofiti. En ellas recojo algo de lo mucho que en este campo del Targum hoy se investiga. Está a punto de salir de las prensas un libro de B. Grossfeld sobre *Bibliografía targúmica:* ¡más de mil títulos! Se puede decir sin exageración que los estudios targúmicos florecen en nuestros días. En buena parte esta primavera se debe al convencimiento creciente que los Targumim atesoran materiales de exégesis judaica antigua, particularmente los Targumim palestinenses, y que, por tanto, deben ser utilizados para la exégesis neotestamentaria.

Tres son las áreas en las que la investigación y uso de los Targumim palestinenses resultan beneficiosos y necesarios : a) conocimiento de la tradición judía antigua, halaká y haggadá ; b) exégesis del N. Testamento ; c) conocimiento del arameo en Palestina en tiempo de Jesucristo.

a) Respecto al primer punto, recordamos lo escrito sobre la halaká pretannaítica de Neofiti. No me resisto a trasladar aquí el juicio que J. Faur, prof. de literatura rabínica en el Jewish Theological Seminary de Nueva York, ha emitido tras leer las investi-

218. Cf. su reciente estudio *Het Meisje van Sodom: De targumim op Genesis 18:20,21 tussen bijbeltekst en haggada,* Kampen, 1970, 38 pp.

gaciones de Ohana: «Ohana ha descubierto, analizado y puesto en perspectiva histórica, elementos halákicos de Neofiti que son, sin sombra de duda alguna, premisnaicos y de fundamental importancia, vg. el rito del proselitismo (distinto de lo «normativo»), la noche pascual, la legislación sobre la esclavitud, etc. Su tesis dará, por primera vez en la historia, un criterio sobre la halaká en Palestina, *independiente* y anterior al Talmud, que no procede de círculos sectarios, sino de la Sinagoga. Esta tesis va a tener que ser consultada por todos los talmudistas interesados en conocer el desarrollo histórico de la halaká».[219]

Difícilmente puede emitirse juicio más ponderativo.

Pero sería equivocado pensar que únicamente el Targum palestinense arroja luz sobre las tradiciones judaicas más remotas. Al hablar de Targumim tardíos como los de las cinco *Megillot*, subrayé que a veces contienen materiales muy antiguos. El caso del *Targum de Rut* es aleccionador. En la lista de las penas capitales del derecho judío (Mišná, *Sanhedrin* 7,1) —lapidación, hoguera, decapitación, estrangulación— el Targum de Rut 1,17 substituye la última pena por la horca (suspensión de un árbol o crucifixión). El *meturgemán* no pudo hacer tal substitución después de la Mišná, pues supondría en él ignorancia supina del derecho penal mísnico, y tampoco pudo hacerla en época postalmúdica por ir paladinamente contra el derecho penal básico de la Mišná y esto sin dejar huella en la halaká posterior. Hay razones que demuestran haber existido esta pena de horca o crucifixión. Una de ellas es el dicho de Simeón ben Šetaḥ (*Sanhedrin* 6,4) que él había ahorcado en Ascalón a ochenta mujeres.[220] Etán Levine trata esta extraña halaká en su edición y comentario del Targum de Rut, a punto de salir a luz. Demuestra que la pena de *ṣelibat qysa*, o suspensión del madero, del Targum de Rut existió efectivamente como última pena. Su origen, al parecer, fue la interpretación de los saduceos de Deut 21,22: «y morirá *y (w-tlyt)* lo colgarás de un árbol»; los saduceos entendían este *waw* como explicativo: «morirá *y* (=a saber) lo colgarás de un árbol»; los fariseos lo entendían: «morirá *y* (después) lo colgarás (su cadáver)

219. Carta de 30 de agosto de 1971.
220. Y. Heinemann, *art. cit.*, p. 296; *Ms. Neophyti 1*, II, p. 43*.

de un árbol». E. Levine aduce[221] el *Pesher Nahum* de la cueva 4 de Qumrán como prueba de esta interpretación del Deut 21,22 y asimismo un texto del *Rollo del Templo* de Qumrán (col. 64) que habla de la pena de horca por determinados delitos. Es innegable, pues, que el Targum tardío de Rut contiene halaká antigua, conocida por los de Qumrán, y probablemente por los saduceos.

El mismo Targum trae (1,22) otra tradición saducea: el corte del *'omer* permitido sólo antes de incoar la fiesta de Pascua. Los fariseos permitían cortar esa gavilla en día festivo. El texto del Targum de Rut dice: «Y volvieron Noemí y su nuera Rut la moabita que tornaba del campo de Moab. Vinieron a Belén *la víspera del día de Pascua (b-m'ly ywm' d-fsḥ')* y en aquel día empezaron los hijos de Israel a cortar la gavilla *('omer)* de la presentación de las cebadas». S. Speier, consciente de la dificultad que este texto ofrece a la práctica farisea de cortar la gavilla al término del día de Pascua, la vigilia del 16 de Nisán (cf. Mišná, *Menaḥot* 10,3) ha pretendido con diversos argumentos traducir *b-m'ly ywm'* como «puesta del sol» (=*yoma* en sentido de *sol*, cf. Dn 6,15) de la Pascua.[222] Pero la explicación verdadera parece ser la que ofrece E. Levine: es otro caso de halaká antigua sectaria.

b) La importancia de los Targumim para la exégesis del A. y N. Testamento ha sido subrayada recientemente por diversos autores, especialmente por R. Le Déaut y M. Mc Namara. El primero en su trabajo «Les Études targumiques: État de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament»,[223] en el opúsculo *Liturgie juive et N. Testament*,[224] en muchos artículos,

221. E. Levine cita a Y. Yadin, «Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered», *Israel Exploration Journal*, 21, 1971, pp. 1-13.

222. Salomon Speier, «Beiträge zu den Targumim», Separatdruck aus der *Schweizerischen Theologischen Umschau*, n. 3-4, 1950 (Festschrift für Ludwig Köhler zu dessen 70. Geburtstag), pp. 4-6. En este trabajo Speier cita la traducción inglesa del Targum de Rut por Aapeli Saarisalo en *Studia Orientalia* II (Societas Orientalis-Fennica), Helsingfors, 1928, p. 94 («in the beginning of the days (!) of the Passover»). P. Churgin no trata esta importante cuestión en su artículo sobre el Targum de Rut, *Hedenu*, Jubilee Publication of the Student's Organization of the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary and Jeshiva College, N. York, 1936, Sección hebrea, pp. 169-178.

Sobre la halaká discrepante del Targum de Rut véase también A. Schlesinger, *Estudios acerca de la exégesis y lengua de la Biblia* (en hebreo), Jerusalén, 1962, pp. 12-17.

223. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 44, 1968, pp. 22-34.

224. Roma, 1965.

pero especialmente y de propósito en dos conferencias pronunciadas una en la XXVI Semana Bíblica Española (1965), otra en la Facultad de Teología protestante de la Universidad de Estrasburgo (1970); la primera versó sobre «Tradition juive et exégèse chrétienne», y la segunda sobre el mismo tema con algunas adiciones, «La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive».[225]

M. Mc Namara probó la importancia del Targum para la exégesis neotestamentaria en su tesis doctoral antes mencionada, en la que señala múltiples coincidencias y probables dependencias de pasajes del N. Testamento respecto al Targum. Y en el recentísimo libro *Targum and Testament* vuelve al tema y rechaza como improcedentes algunas objeciones formuladas por algún crítico a su tesis.

Peter Nickels ha publicado hace algunos años la bibliografía de todo lo que se ha escrito recientemente sobre el tema *Targum and New Testament,* que este es el título de su libro. Es un índice útil de libros y artículos de revistas que tratan sobre el tema; índice también, libro por libro y versículo por versículo, de los lugares del N. Testamento que se han explicado recurriendo al Targum.[226]

El que escribe dedicó también un trabajo a espigar diversos textos del N. Testamento relacionados por otros autores (Vermes, Le Déaut...) o por mí mismo con pasajes o expresiones de los Targumim.[227] El libro *Scripture and Tradition in Judaism* de G. Vermes es una contribución de categoría en el tema comparativo que nos ocupa.

Los targumistas no están solos en su propósito de relacionar la tradición exegética judía con el N. Testamento. Obras como las de D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*[228] y de W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,*[229] *Christian Origins and Judaism,*[230] *The Setting of the Sermon on the Mount,*[231] sin

225. *XXVI Semana Bíblica Española,* C.S.I.C., Madrid, pp. 8-33; *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse,* 1, 1971, pp. 31-50.

226. Peter Nickels, *Targum and New Testament. A Bibliography together with a New Testament Index,* Roma, 1967.

227. A. Díez Macho, «Targum y Nuevo Testamento», *Mélanges E. Tisserant,* Vaticano I, 1964, pp. 153-185.

228. Londres, 1956.

229. Londres, 1948.

230. Londres, 1962.

231. Cambridge, 1964.

citar el *Kommentar,* de Billerbeck, el Diccionario Teológico de Kittel, las obras de Bonsirven y J. Jeremias —gran conocedor del rabinismo—, etc., dan fe de la importancia atribuida por la moderna exégesis neotestamentaria al conocimiento de las fuentes rabínicas.

La utilización de la exégesis judía de Qumrán se patentiza en sinnúmero de artículos y en algunos libros, por ejemplo, *Paul and Qumran, Studies in New Testament Exegesis.*[232]

Pero la utilización de la literatura rabínica presenta el riesgo de anacronismo: es una literatura en su mayor parte posterior al siglo III d. C., y aun cuando la exégesis es de origen tannaítico está marcada con el inconfundible sello de exégesis sabia, de escuela. Por lo demás, suele reflejar el ajuste teológico y unidireccional que se operó en el judaísmo tras el desastre del año 70.

Por su lado, la exégesis de Qumrán peca de «sectaria», de interpretar el A. Testamento, las profecías en particular, como referidas y cumplidas en su Comunidad escatológica.

El inconveniente de «sectarismo» junto con el de ser literatura poco extendida en el pueblo, rebaja el valor de la literatura apócrifa intertestamental, a la que loablemente se presta hoy creciente atención.

Por contra, la literatura targúmica, especialmente la de los Targumim antiguos de que hemos hablado, ni es anacrónica, ni sectaria, ni «reajustada» o unidireccional, a pesar de ser literatura oficial de la sinagoga. Tampoco es literatura escolástica, sino litúrgica y para el pueblo. Revela lo que se enseñaba en la sinagoga y lo que creía el pueblo: *Los Targumim eran la Biblia del pueblo judío.* Era Biblia en que formaban cuerpo, como dejamos dicho, el texto escrito del Viejo Testamento con su interpretación: *pešaṭ* y *deráš.* La exégesis judía ya en el siglo primero de la Era cristiana era rica, pues la tradición exegética hacía siglos que se venía desarrollando en el seno del Judaísmo. La traducción de la LXX pone de manifiesto en multitud de detalles el enriquecimiento del texto escrito con nuevas interpretaciones que se integran en la traducción. En los mismos libros posteriores de la Biblia, textos bíblicos antiguos han sido releídos con nuevos y a veces opuestos significados. Cuando se escribe el N. Testa-

232. Edit. por J. Murphy-O'Connor, Londres, 1968.

mento, el Antiguo decía a los judíos y a los cristianos venidos del Judaísmo muchas más cosas de las que descubre el filólogo actual que se ciñe a interpretar el texto escrito. Los personajes del A. Testamento, Caín, Abel, Abraham, Moisés, Isaac, Jacob, José, Judá, Leví, Tamar, Rahab, David, Balaam, Elías, etc., no son meramente los personajes de letra y de escrito, sino personajes con su interpretación y leyenda. Lo mismo los acontecimientos de la historia de Israel : tenían doble historia, la escrita y la de la exégesis.

Es sabido que el Nuevo Testamento fue escrito como continuación y cumplimiento del Antiguo. Para convencer a los judíos se presentó el mensaje cristiano como anunciado y tipificado en el Antiguo. Cuando en la Edad Media, en el siglo XIII, empezó en España la controversia entre cristianos y judíos, pensaron aquéllos que el mejor método de convertir a los judíos era demostrarles el dogma cristiano valiéndose de sus propios libros, de sus Midrašim, de sus Talmudes. Ahí está el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí, con sus textos de polémica antijudía deducidos de la literatura rabínica.

Los hagiógrafos del N. Testamento tomaron el Testamento Antiguo y de él sacaron la argumentación en favor del kerygma cristiano. Jesús es el nuevo Moisés, el nuevo Israel, el nuevo Adam, es el Siervo de Yahweh, que entrega su vida por la comunidad, es el Hijo del Hombre de origen celeste, transcendente ; es el nuevo Isaac, es la nueva Pascua, es el Kyrios, traducción de la LXX de Adonay ; es la Sabiduría de Dios, es la nueva Ley, es el *Memra* de Dios, etc.

No se puede entender el N. Testamento sin conocer el Antiguo tal cual lo entendían los judíos, que fue tal cual lo utilizaron los hagiógrafos cristianos. Éstos fueron, todos o casi todos, judíos, dotados de mentalidad bíblica judía y del conocimiento de la Biblia estilado entre los judíos. El mismo Lucas, quizá no judío, escribe con conocimiento perfecto de la LXX.

Los Targumim ponen a nuestro alcance ese fondo de exégesis judaica con el que se presentó el mensaje cristiano.

Cierta exégesis neotestamentaria contemporánea ha torcido un tanto la línea, queriendo explicar contenidos, formas y expresiones del N. Testamento por recurso excesivo al helenismo. Los descubrimientos de Qumrán y el creciente conocimiento del orbe mental judío, han rectificado la dirección y han enfilado la exégesis

a conocer más y mejor la exégesis judaica. Esta nueva exégesis se ha de apoyar en la interpretación de la Targumim.

Sin contar con los Targumim y con los más antiguos Midrašim no se puede dar razón cabal de muchos contenidos neotestamentarios. Sobre todo es imposible explicar los métodos exegéticos a primera vista extraños, de esa primera literatura cristiana. Son los mismos métodos «targúmicos» que hemos examinado. No han de extrañarnos las citas libres del N. Testamento con sentido sobreañadido o cambiado en textos del A. Testamento. Contenidos y expresiones targúmicos se descubren en el N. Testamento aquí y allá. Remitimos a la bibliografía arriba indicada para ejemplos ; a continuación damos algunos.[233] El método targúmico se encuentra por doquier en las páginas del N. Testamento.

He aquí algunos ejemplos de la relación Targum y N. Testamento :

Un ejemplo tomado del artículo de S. Lyonnet, «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps ; À propos de Rom 10,6-8». Lyonnet relaciona las palabras en cursiva del siguiente texto de Pablo con el Targum palestino de Deut 30,12-13.

Texto de Rom 10,6-8 : «Pero la justicia que viene por la fe dice : No te digas a ti mismo : "¿Quién subirá al cielo?" (Deut 30,12) (a saber, *para hacer bajar a Cristo*) ; o, "¿Quién podrá bajar al abismo?" (Deut 30,13) (a saber, *para hacer subir a Cristo de entre los muertos*). Pero ¿qué dice? "Cerca de ti está la Palabra ; está en tus labios y en tu corazón" (Deut 30,14). Esta es la Palabra de la fe que predicamos».

Texto de Deut 30,12-13 según Neofiti 1 : «La Ley no está en los cielos para poder decir : ¡Oh, si tuviéramos uno como el *Profeta Moisés que subiera a los cielos y nos la cogiese* y nos hiciese oír los mandamientos para que los cumpliésemos! Tampoco está la Ley de la otra parte del Mar Grande, para poder decir : ¡Oh, si tuviésemos *un Profeta como Jonás que bajara a las profundidades del Mar Grande y nos la subiera* y nos hiciera oír los mandamientos para que los cumpliéramos!»

San Pablo dice a los Romanos que la justicia que viene de la fe no es una cosa difícil de alcanzar : es cosa al alcance de la mano.

233. Los ejemplos que siguen los tomamos de nuestro trabajo «Targum y Nuevo Testamento», pp. 155 s. y 163 s.

Para esto cita el lugar indicado de Deut, pero con la añadidura midrásica que se encuentra en el Targum palestino, aplicando a Cristo lo que en el Targum se dice de Moisés —que había, desde el Sinaí, subido al cielo en busca de la Ley según la haggadá judaica— y lo que en el mismo Targum se dice del profeta Jonás; aplicación a Cristo fácil y natural, pues Moisés y Jonás son la tradición neotestamentaria más antigua tipos de Jesús, el uno como dador de la Ley y el otro como salido del vientre del monstruo marino después de tres días y tres noches (Mat 12,40).

Un segundo ejemplo: En el mismo artículo a que hacemos referencia, el P. Lyonnet, citando a R. Bloch, señala la relación de Tim 3,8 —donde se dice que «Yannes y Mambres resistieron a Moisés», en Egipto, imitando sus prodigios— con el Targum Pseudojonatán a Ex 7,11, donde se dan los nombres de estos magos. En Neofiti 1, y lo mismo en Onqelos, no aparecen tales nombres. Mc Namara nos ha hecho notar que en la Vulgata y en la tradición judía se lee *M*ambres y que el Targum Pseudojonatán lee *Y*ambres.

Otro texto del N. Testamento, 1 Cor 10,4 —la roca que seguía a los israelitas en el desierto— aparece relacionado en el mentado artículo con el Targum palestino a Num 21,18 ss. En un artículo sobre la datación del Targum palestino, señalamos el origen de tan extraña tradición: la traducción como nombres comunes —cosa tan normal en el Targum palestino— de dos nombres propios, de dos topónimos, Beera (Num 21,16) y Mattaná (Num 21,18).

Lyonnet relaciona Ef 4,8 («Por lo cual dice: Subiendo a las alturas, llevó cautiva la cautividad, *repartió dones a los hombres*») con el Targum a Sal 68,19: «Tú (Moisés) has subido al firmamento, has llevado cautivos, has enseñado las palabras de la Ley, *has distribuido dones a los hombres*».

En un trabajo reciente sobre el Targum a Gen 4,3-16, Vermès ofrece algún nuevo caso de relación de Targum palestino y N. T. Explica Jn 20,23 («Aquellos a quienes remitiereis los pecados, les serán remitidos; y a los que se los retuviereis les serán retenidos») por el Targum de Onqelos y Pseudojonatán a Gen 4,7 («Si obras bien —dice Dios a Caín— tu deuda te *será perdonada,* pero si no obras bien tu pecado te *será retenido* para el día del gran Juicio»: así el Pseudojonatán). *Será perdonada* es traducción del arameo *yištĕbeq, será retenido* es traducción de *nĕṭir*. Este vocablo

daría razón suficiente del «kratete-kekrátentai» = «retuviereis - serán retenidos» del logion de Jn 20,23, y no sería, por tanto, necesario recurrir, como ha hecho en trabajo reciente J. A. Emerton, a los verbos *šebaq* (remitir, perdonar) y *'ăḥad* (retener).

Respecto al logion de Mat 16,19 («Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos. Y lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y lo que desatares en la tierra, será desatado en el cielo») repetido en plural en Mat 18,18 («En verdad os digo: Cualquier cosa que desatareis», etc., aunque ordinariamente se entiende, siguiendo a los rabinos en sus discusiones halákicas, como «prohibir» (=atar) y «permitir» (=desatar), y aunque muchos creen, por tanto, que se trata de un logion distinto del de Jn 20,23, parece que se trata del mismo logion de Jn, pero con la diferencia que en la formulación de Mateo se emplea el verbo *šĕra'* (desatar) que en arameo palestino significa «perdonar» y que probablemente en el logion original habría ido junto (como frecuentemente va en el Neofiti) con el verbo *šĕbaq* (perdonar): este logion original habría tenido por una parte *'ăsar u-nĕṭar* (atar y retener) y por *šĕra' u-šĕbaq* (desatar y perdonar).

Nuestro parecer respecto a la unicidad de logion de Mateo y Juan coincide con el de Vermès: «desatar» en Mat *(loc. cit.)* significa lo mismo que «perdonar» dado que en Neofiti muy frecuentemente se emplea *šĕra'* (desatar) — solo o acompañado de *šĕbaq* — en tal significado. No creemos, pues, necesario recurrir, como hace Emerton, a Is 22,22 — texto repetido en Apoc 3,7 — («colocaré sobre sus espaldas la *llave* de la casa de David: *abrirá* y ninguno *cerrará, cerrará* y ninguno *abrirá*») cuyos verbos hebreos *pataḥ* (abrir) y *sagar* (cerrar) habrían sido traducidos al arameo por *šĕra'* y *'ăḥad* (o *'ăsar*). Cf. A. Díez Macho, «Targum y Nuevo Testamento», pp. 155-156 y 163-164.

c) Respecto a la lengua hablada en Palestina en el siglo primero, hemos dicho suficiente en el cuerpo de este trabajo.

6. — Contribución de la Escuela de Barcelona a los estudios del Targum.

Hemos hablado del descubrimiento y publicación del ms. Neofiti 1, que contiene íntegro el Targum palestinense al Pentateuco que se consideraba perdido en máxima parte.

Ésta ha sido nuestra mayor aportación.

Además de este texto completo (450 folios), hemos encontrado nuevos fragmentos del Targum palestino al Pentateuco. Véase nuestro trabajo «Nuevos fragmentos del Targum palestinense»[234] en que publicamos unos fragmentos encontrados en el Seminario Teológico Judío de Nueva York. En la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo encontramos otro fragmento que también he publicado.[235] Encontré otros textos entre los fragmentos de la Geniza del Cairo de la Biblioteca Universitaria de Cambridge y en la Biblioteca Derossiana o Palatina de Parma.[236]

Hemos mencionado anteriormente el descubrimiento y publicación de dos fragmentos del Targum palestinense a los Profetas que ha desaparecido casi por completo; quedan sólo noticias de su existencia y algunas *Tosafot* tomadas de él.

En otra área de la investigación targúmica, el Targum de Onqelos, por el cual empezamos hace más de veinte años las investigaciones, hemos sido también afortunados. Nos propusimos desde el primer momento hacer para la Biblia Poliglota Matritense una edición de Onqelos de textos babilónicos, es decir, textos puntuados superlinealmente por los judíos de Mesopotamia. Era el «desideratum» científico, dado que el Targum de Onqelos, aunque de origen palestinense, emigró prontamente a Babilonia (Mesopotamia) y en las Academias judías de Sura y Nehardea recibió su última redacción y su texto vocálico. Hace veinte años el Targum que utilizaban los biblistas era Onqelos editado por A. Berliner, que es reimpresión, con alteraciones, de la edición de Sabbioneta de 1557. A. Sperber había por entonces terminado, pero no publicado, su edición del Targum de Onqelos y de los Profetas y Hagiógrafos, valiéndose para Onqelos de un ms. del Museo Británico, Or. 2363, que Kahle creía ser del siglo XI — en realidad es posterior — y que presentaba un texto con vocalización superlineal yemení en la que habían quedado diversas huellas de la puntuación original babilónica. Esta obra de Sperber, editada años más tarde (1959), es presentada por el autor como Onqelos «babi-

234. *Sefarad* 15, 1955, pp. 31-39.
235. *Sefarad* 17, 1957, pp. 11-17.
236. A. Díez Macho, «Deux nouveaux fragments du Targum palestinien à New York», *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (Homenaje a G. Rinaldi), Génova, 1967, pp. 175-189.

lónico». Es una presentación ambigua. Son babilónicos únicamente los signos gráficos de las vocales que los judíos yemeníes tomaron de los mesopotámicos. Fuera de algunos restos del verdadero sistema babilónico de puntuación, el texto publicado por Sperber es fundamentalmente yemení. No es el «desideratum» científico. Lo que es más de lamentar: conociendo el autor diversos fragmentos del auténtico Onqelos de Babilonia, no hizo figurar en el aparato crítico sus variantes, se contentó con variantes tomadas de mss. yemeníes, de algunos incunables e impresos de valor. La edición de Sperber no presentaba el Onqelos original, babilónico, del que han derivado todos los textos de este Targum que se encuentran, en las Bibliotecas occidentales, transliterados en puntuación sublineal tiberiense. La edición de Berliner bajo este aspecto era superior a la de Sperber por cuanto el texto de Onqelos de Sabbioneta es un texto babilónico transliterado en signos tiberienses, pero reteniendo muchas de las características del sistema superlineal primitivo. Sin embargo, el texto editado por Berliner inspiraba escasa confianza porque se sospechaba con fundamento que los editores de Sabbioneta, o el copista del ms. utilizado, habían alterado el original babilónico en el proceso de transliteración, a las cuales alteraciones venían a unirse las que A. Berliner introdujo al reeditarlo.

Nuestro propósito de descubrir y publicar el texto babilónico superlineal o, por lo menos, un texto babilónico transliterado en puntuación sublineal mejor que el de Sabbioneta-Berliner, ha sido bendecido. En primer lugar por indicación del propio Dr. A. Sperber, pudimos estudiar en la Biblioteca Vaticana el ms. 448 que contiene un texto de Onqelos transliterado de apógrafo superlineal babilónico como el de Sabbioneta, pero sin alteraciones notables. Tal texto lo copiamos en la Vaticana el verano de 1952. Lo tenemos transcrito para la edición de la Biblia Poliglota. Sobre él hemos publicado diferentes estudios.[237]

237. A. Díez Macho, «Un importante ms. targúmico en la Biblioteca Vaticana»; *Miscelánea Millás Vallicrosa*, vol. I, Barcelona, 1954, pp. 375-463. Este ms. (448 de la Biblioteca Vaticana) no tiene nada que ver con el ms. Neofiti 1 de la misma Biblioteca. Es una lástima que en obra tan reciente y que versa sobre el Targum, *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran*, sus editores, en la pág. 5, nota 31, citen este artículo mío como si se tratase del ms. Neofiti 1 del que hablan en el texto y en el resto de la nota. Quizá a esta confusión se deban las palabras, un tanto «escépticas» (¡a estas alturas!), de los editores en el mismo lugar (p. 5):

En nuestra estancia en Nueva York (1953-54), tuvimos la suerte de descubrir en los fondos de la biblioteca del Seminario Teológico Judío de esa ciudad, mss. babilónicos importantes para la edición del Onqelos en puntuación superlineal. El ms. 152 de dicha Biblioteca contiene prácticamente todo el Onqelos babilónico de Génesis. Este ms. será la base para la edición de este libro que en colaboración con Luis Díez Merino estoy preparando para la Biblia Poliglota.[238]

Para la edición del Deuteronomio de Onqelos encontramos en la misma biblioteca judía de Nueva York otro ms. que contiene gran parte del texto en arameo babilónico, en buena puntuación superlineal. El ms. 133a del mismo Seminario neoyorquino contiene Lev, Num y Deut, pero su puntuación no es de tan buena calidad. El ms. 153 del mismo Centro contiene Onqelos babilónico de Ex 3,22-8,15. Con estos nuevos materiales, con los fragmentos conocidos, con otros pequeños fragmentos posteriormente aparecidos, se puede hacer la edición de Onqelos superlineal babilónico para Génesis y Deuteronomio.

Para el Targum Jonatán a Profetas Anteriores y Posteriores podemos tomar como texto base el ms. 229 que también descubrimos en Nueva York. Comprende en 115 folios partes importantes de Samuel y Reyes en texto babilónico, que también para este Targum, como para Onqelos, es el texto original. Lo estoy preparando para editarlo en la Biblia Poliglota con la colaboración del P. Venancio Mancebo.[239]

Del Targum Jonatán a Profetas Posteriores encontré un largo fragmento babilónico de Isaías que recientemente he publicado.[240]

«Le professeur A. Díez Macho, de Barcelone, *pense* [el subrayado es nuestro] avoir retrouvé un texte complet de ce targum [=Targum palestinense] dans un manuscrit du Vatican du seizième siècle». Véase también A. Díez Macho, «Onqelos Manuscript with Babylonian Transliterated Vocalization in the Vatican Library», *Vetus Testamentum*, 8, 1958, pp. 113-133.

238. Cf. A. Díez Macho, «A Fundamental Manuscript for an Edition of the Babylonian Onqelos to Genesis: MS 152 of the Jewish Theological Seminary of New York», *In Memoriam Paul Kahle* (ed. por M. Black-Georg Fohrer), Berlín, 1968, pp. 62-78.

239. A. Díez Macho, «Un manuscrito yemení de la Biblia babilónica: el ms. 229 (E.M.C. 105) del Seminario Teológico Judío de Nueva York»; *Sefarad* 17, 1957, pp. 237-279.

240. A. Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia*, pp. 253-268. Es el ms. 240 del Seminario Teológico Judío de Nueva York.

Como se ve, nuestra aportación de textos targúmicos babilónicos, añaden gran número de folios a los fragmentos que Kahle y otros investigadores habían descubierto o dado a conocer.[241]

7. — Resumen y conclusión.

En las páginas que preceden hemos estudiado diversas cuestiones de actualidad relativas a los Targumim.

En el primer apartado empezamos por clarificar su concepto: traducciones de la Biblia hebrea al arameo para uso litúrgico de la sinagoga. Por no reunir todas estas condiciones, a algunas versiones, como LXX y Pešiṭta, no se las denomina Targumim, si bien la primera tiene las características de un Targum, menos ser traducción aramea; la segunda es traducción aramea y en origen, la del Pentateuco, hecha por los judíos, pero fue utilizada en su forma actual para uso litúrgico de los cristianos. Ser la versión

241. Véase la obra anterior donde he estudiado y editado diversos mss. targúmicos babilónicos, por ej. el ms. 153 del mismo Seminario Teológico que contiene Onqelos a Éxodo 3,22-8,15 (pp. 245-252); cf. también A. Díez Macho, «Importante hallazgo bíblico», *Estudios Bíblicos*, 13, 1954, pp. 207-210; Ídem, «Nuevos mss. babilónicos», *Sefarad*, 1954, pp. 216-218; Ídem, «Nuevos mss. importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo», *Sefarad* 16, 1956, pp. 9 ss.; Ídem, «Importants manuscrits hebreux et araméens aux États Unis», *Vetus Testamentum*, Supplement IV, Leiden, 1957, pp. 27-46; A. Díez Macho-J. A. G. Larraya, «El ms. 4084, ff. 1-11 de la Biblioteca de Estrasburgo», *Estudios Bíblicos*, 19, 1960, pp. 75-90; 19, 1960, pp. 261-268 (contiene fragmentos de Jueces, 1 y 2 Samuel); A. Díez Macho-Teresa de Jesús Martínez, «Ms. 4065, pp. 83-84, de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo», *Estudios Bíblicos*, 19, 1960, pp. 245-247); A. Díez Macho-J. A. G. Larraya, «Ms. 4083, ff. 1-2, de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo», *Estudios Bíblicos*, 16, 1957, pp. 283-287; A. Díez Macho, «Fragmento de texto hebreo y arameo del libro de Números escrito en una antigua *megillah* en el sistema babilónico», *Sefarad*, 17, 1957, pp. 1-3. Para estudio de esos mss. babilónicos procedentes del Yemen, cf. A. Díez Macho, «Nuevos manuscritos bíblicos babilónicos»; *Estudios Bíblicos*, 16, 1957, pp. 235-277. Los mss. babilónicos están escritos en pergamino: en la siguiente publicación editamos un pequeño fragmento en papel que encontramos en Nueva York, «Un espécimen de manuscrito babilónico en papel», *Studia Biblica et Orientalia* I, Roma, 1959, pp. 37-42. Un ms. babilónico importante porque puede explicar la *Vorlage* babilónica superlineal del ms. 448 de la Vaticana y del texto de Onqelos de Sabbioneta en punto a confusión de timbres vocálicos *pataḥ-qameṣ* — muy poco usual en mss. babilónicos —, cf. en nuestro trabajo «Un manuscrito babilónico de Onqelos en el que se confunden los timbres vocálicos *qameṣ* y *pataḥ*», *Sefarad*, 19, 1959, pp. 273-282. Acerca de los mss. babilónicos hebreos y arameos con especial referencia a las investigaciones de Israel Yeivin y nuestras, cf. el libro citado *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia*, pp. 41-60.

literal o parafrástica, no es esencial al Targum, pues el Targum samaritano es Targum siendo versión muy literal; los Targumim palestinenses al Pentateuco y el Targum palestinense a Profetas — a juzgar por algunos fragmentos descubiertos — y varios Targumim a los Hagiógrafos, son en mayor o menor medida parafrásticos, y, sin embargo, tienen consideración de Targum. Ordinariamente los Targumim, incluidos los literales, como *Targum de Job* de la cueva 11 de Qumrán y el Targum de Onqelos, tienen su tanto de paráfrasis. En este particular la LXX entra con pleno derecho en la clase de Targum. Con todo, la paráfrasis para que no altere la naturaleza del Targum y lo convierta en Midráš ha de ser comedida: ha de estar en una traducción seguida del texto bíblico y subordinada a traducir el texto. Hay composiciones, como el *Apócrifo del Génesis* de Qumrán e incluso versiones con nombre de Targumim, como el *Targum šeni* (segundo) a Ester, el del Cantar, Lamentaciones y Eclesiastés, tan idos en paráfrasis o con paráfrasis tan insubordinadas a la «traducción» del texto bíblico, que sólo forzando el concepto pueden llamarse Targum. El Pseudojonatán al Pentateuco circula con nombre de Targum, pero su avaricia de haggadá y halaká de los Midrašim — pues no solamente integra paráfrasis de Onqelos y Targumim palestinenses — le convierte en híbrido de Targum y Midráš.

En el apartado segundo estudiamos las relaciones de Targum y midráš. Dijimos que en los Targumim hay midráš, que son midrásicos, porque las paráfrasis, que les son tan propias, suelen ser resultados del midráš. Por midráš (con minúscula) se entiende el peculiar método hermenéutico del Judaísmo antiguo: es su procedimiento de hacer exégesis. Tiene por base el convencimiento de que en la Biblia está revelado todo, hasta la historia del mundo («quod non torah, non in mundo»), que la Biblia tiene «setenta caras» (*Be-Midbar Rabbá* 13,15), tanta plenitud de sentido y de revelación que tiene sentido para todos los tiempos. Parte de su sentido es obvio — el sentido *pešaṭ* —, parte es recóndito y hay que «indagarlo» — el *deráš*, el midráš —. La hermenéutica antigua judía consiste en hacer la Biblia «inteligible y teológicamente aceptable» (G. Vermes) combinando *pešaṭ* y *deráš*. Los *meturgemanim*, es decir, las personas que tras la lectura del texto hebreo de la Biblia lo traducían al arameo en la sinagoga, tenían por misión traducir el sentido, todo el sentido y sólo el sentido que

su tiempo daba a cada versículo bíblico. Aunque ya antiguamente reaccionaron los rabinos contra los excesos de la exégesis alegórica (cf. *Šabbat* 63a), en la antigüedad les fue connatural la exégesis midrásica. Es actitud postalmúdica, propia sobre todo de comentaristas medievales, distinguir el auténtico sentido de la Biblia (literal, *pešaṭ*), del sentido deducido por *deráš*. Por esta especial contextura de la hermenéutica judía, los Targumim ofrecen en la versión mancomunadas escritura y tradición, la Ley escrita y la tradición oral, atribuida ésta con ingenuidad a revelación de Dios en el Sinaí, siendo su verdadero origen las más de las veces la actividad derásica de *soferim* y *daršanim*.

El tipo de exégesis que describimos es de abolengo en el judaísmo, pues se practicó por los que escribieron libros de la Biblia después del Destierro de Babilonia, e incluso antes. Las técnicas del *deráš* son numerosas en la misma Biblia y en la traducción griega LXX ; con el tiempo crecieron en número y variedad. Algunas de ellas se codificaron : son las llamadas reglas *(middot)* de interpretación, de las que existen varias listas en las fuentes rabínicas. Dichas técnicas, se aplican a cualquier contenido de la Biblia : si el contenido es legal — referente a leyes — el *deráš* es halákico, si se refiere a otro tema es haggádico.

El *deráš* halákico hace exégesis más ceñida al texto bíblico, a su sentido literal, sin que esto implique conformidad constante : no raras veces interpreta, «traduce» el texto en sentido contrario al literal.

El *deráš* haggádico es más libre ; es desaforado en sus métodos. I. Heinemann ha descrito con mano maestra el *deráš* de los Midrašim haggádicos. En el cuerpo de este apartado hemos dado un resumen de sus conclusiones.

Después expusimos los procedimientos midrásicos — haggádicos y halákicos — empleados en el Targum Pseudojonatán siguiendo los estudios de Etán Levine, investigador vinculado a nuestra Escuela, y los procedimientos de los Targumim en general siguiendo a Roger Le Déaut, también muy vinculado a nuestros trabajos targúmicos. Terminamos el apartado con ejemplos de *deráš* de los primeros capítulos de Neofiti. La conclusión de este segundo apartado es no existir oposición entre Targum y midráš (con minúscula) como método de hermenéutica ; existe, en cambio, entre Targum y Midrašim (con mayúscula), que son comentarios

u homilías rabínicas cuya primera intención no es «traducir» el texto.

El apartado tercero versó sobre el arameo de los Targumim. En él estudiamos el arameo del *Targum de Job,* de la cueva 11 de Qumrán, el del *Targum del Levítico* de la cueva 4, el del Neofiti y, muy brevemente, el de otros Targumim. Hicimos hincapié en la necesidad de la comparación sincrónica del arameo de Neofiti, ciertamente hablado, con el arameo de Qumrán y Murabba'āt, arameo literario, probablemente no hablado. Recurrimos a un argumento de semántica que postula la existencia del arameo de Neofiti en época tan antigua como la de los documentos arameos de Qumrán.

Un resumen pormenorizado de las cuestiones tratadas acerca de la lengua del Targum se puede leer al final del apartado tercero. Ello ahorra hacer aquí más precisiones.

En el apartado cuarto tratamos de la antigüedad del Targum. En el tema anterior hablamos de la antigüedad de la lengua de Neofiti, ahora de la antigüedad de su contenido halákico. Es el asunto más importante y novedoso del apartado.

De entrada dimos noticia de los Targumim encontrados en Qumrán: el de Job y el del Levítico. Son dos Targumim muy antiguos. Por fuentes rabínicas teníamos conocimiento de haber existido un Targum a Job que Rabbán Gamaliel I había ordenado emparedar. No podemos saber si el de Qumrán y el emparedado por Gamaliel están relacionados. Cierto que no hay relación entre el Targum de Qumrán y el que desde hace siglos conocemos como Targum de Job.

Destacamos la extraña traducción *byt qwdš'* (traducción del término hebreo *qodeš*) que figura en los fragmentos del *Targum a Levítico* de Qumrán y es frecuente en Neofiti. No podemos concluir de esta coincidencia que haya relación genética entre los dos Targumim, el de Qumrán escrito en arameo literario, el de Neofiti en arameo popular o hablado.

El hecho de estar los dos Targumim de Qumrán escritos en arameo literario y ser tan añosos —según las fechas que se les atribuyen, del siglo II a. C. el de Job, posterior en más de un siglo el del Levítico— plantea el problema si en esta remota época todos los Targumim se componían en arameo literario. K. Beyer responde que sí, que hasta el siglo III d. C. no empezó a escribirse

en arameo popular, dialectal. Nuestro punto de vista es que existieron Targumim (por lo menos) orales, en arameo dialectal, hablado, desde que el arameo se dialectizó en Palestina, a partir del siglo III a. C. porque al pueblo se le traducía la Biblia hebrea en el arameo dialectal que hablaba.

Opinamos también que el Neofiti, Targum palestinense oral, en vernáculo, se *escribió* antes de la época tannaítica porque si se hubiera puesto por escrito en la época de los *tannaim* se hubiera dado a las palabras *ger, gwr* semántica tannaítica y Neofiti hubiera incorporado la halaká tannaítica. La semántica de Neofiti en los términos de referencia y en muchos puntos de halaká es anterior a la época de los tannaítas. Además, parece haber existido un Targum o Prototargum premasorético que dio origen a la Pešitta del Pentateuco fuera de Palestina: tal Targum sería, al parecer, un Targum palestinense escrito.

Seguidamente expusimos numerosos ejemplos de halaká de Neofiti a Éxodo que revelan en cuestiones de derecho sumamente importantes ignorar totalmente o discrepar de la halaká de *Mekilta,* el más antiguo Midráš tannaítico, por ejemplo, quiénes no pueden comer la Pascua, cuánto tiempo puede durar la esclavitud, etc. De nuevo en este tema han aportado luz las investigaciones de M. Ohana.

Como se pudiera achacar el desfase de la halaká de Neofiti a literalismo de su traducción, subrayamos que la halaká de Neofiti no es literal por sistema, a veces es singularmente antiliteral.

Su halaká — añadimos — no es opinión privada de *meturgemán.* El oficio de *meturgemán* no era recitar opiniones subjetivas, sino el sentido «recepto» que tenía el texto sagrado para la Comunidad.

A continuación dimos cuenta de las investigaciones de Isenberg acerca de la existencia de variantes primarias en los Targumim y en la Pešitta respecto al texto hebreo masorético, lo que obliga a adelantar el origen de estos textos a época anterior a la canonización del texto hebreo masorético. Señalamos que la fluidez textual de Neofiti corresponde a la fluidez textual del texto hebreo antes de su canonización.

Al estudiar la halaká de Neofiti y comparar simultáneamente el comportamiento halákico de Onqelos y Pseudojonatán, sacamos la conclusión que Neofiti ofrece halaká más antigua que Onqelos,

y éste más antigua que Pseudojonatán. Este Targum sigue hasta en los pormenores a la *Mekilta.*

Terminamos el apartado de la antigüedad exponiendo, con suma brevedad, la del resto de los Targumim.

En el apartado siguiente —la importancia del Targum— explicamos la causa de la desvaloración del Targum y de su escaso uso en la literatura de las primeras décadas del siglo. Fue la datación tardía dada por G. Dalman, quien señaló a Onqelos mucha más antigüedad que al Targum palestinense.

En gran parte el actual florecimiento de los estudios targúmicos y la creciente utilización de las paráfrasis arameas se deben a la labor científica de Paul Kahle. Desde 1930, año en el que publicó en el libro *Masoreten des Westens* II, diversos fragmentos del Targum palestinense procedentes de la Geniza del Cairo, y defendió su gran antigüedad, se extendió el aprecio y uso de los Targumim en el mundo científico. El descubrimiento del Targum palestinense completo al Pentateuco (Neofiti 1) que hicimos en 1956, puso en el primer plano de la investigación bíblica al Targum palestinense. Son muchos los investigadores que trabajan desde entonces en el Targum, aunque su descubrimiento coincidiese con una época en que la atención de los especialistas estaba imantada por los descubrimientos de Qumrán.

La importancia del Targum palestinense afecta a tres áreas principales: conocimiento de halaká y haggadá judías antiguas, exégesis de A. y N. Testamento y lengua hablada en Palestina en el siglo primero.

Al hablar de halaká y haggadá antigua hicimos notar que, además de los Targumim palestinenses, la conservan, si bien mezclada con materiales de origen posterior, Targumim recientes. Dimos dos ejemplos de halaká, probablemente saducea, conservada en el Targum, reciente, de Rut.

Por último, en el sexto apartado, historiamos la aportación de la Escuela Targúmica de Barcelona: el descubrimiento y edición del ms. Neofiti 1 de la Vaticana, que es el único Targum completo palestinense al Pentateuco: importante descubrimiento porque sólo se conocía la doceava parte del texto y por ser Targum al Pentateuco, y por ser leído en la sinagoga, y por ser substancialmente del tiempo de Jesucristo o anterior.

También hemos descubierto fragmentos del Targum palesti-

nense (perdido) a los Profetas, y con hallazgos afortunados hemos hecho posible la edición del original babilónico de buena parte del Targum de Onqelos y del Targum de Jonatán a los Profetas. Todo este material o lo hemos editado o lo publicaremos en la edición de los Targumim aramaicos que desde hace más de veinte años preparamos para la Biblia Poliglota Matritense.

INDICE

1. — Qué son los Targumim 5

2. — Targum y midráš 12

3. — El arameo del Targum 31

4. — Antigüedad del Targum. Recientes aportaciones del Dr. M. Ohana 74

5. — Importancia del Targum 95

6. — Contribución de la Escuela de Barcelona a los estudios del Targum 108

7. — Resumen y conclusión 112